

Jean-François BARÉ

# TAHITI, LES TEMPS ET LES POUVOIRS

Pour une anthropologie historique  
du Tahiti post-européen



Éditions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

# TAHITI, LES TEMPS ET LES POUVOIRS

Pour une anthropologie historique  
du Tahiti post-européen

Cet ouvrage a bénéficié d'une subvention du Secrétariat d'Etat aux DOM TOM.

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 1<sup>er</sup> 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.

---

ISSN : 0371-6023  
ISBN : 2-7099-0847-6

---

© ORSTOM 1987

Jean-François BARÉ

# TAHITI, LES TEMPS ET LES POUVOIRS

Pour une anthropologie historique  
du Tahiti post-européen

---

**Éditions de l'ORSTOM**

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

Collection **TRAVAUX et DOCUMENTS** n° 207

PARIS 1987



3. De « l'échec » d'Oro à Jehovah (1802-1818) . . . . .	78
A. La débâcle (1802-1808) . . . . .	79
B. Premiers contacts missionnaires avec Huahine (1808) . . . . .	82
C. De l'échec d'Oro au succès de Jehovah (1809-1818) . . . . .	89
C.1. Jehovah gagne du terrain (1811-1812) . . . . .	90
C.1.1. La conversion de Pomare II (1812) . . . . .	90
C.1.2. Cosmologie <i>ma'ohi</i> , cosmologie chrétienne : une cohérence trompeuse . . . . .	91
C.1.3. Une « révolution lettrée » . . . . .	94
C.1.4. Réactions populaires à l'époque des conversions . . . . .	95
C.2. Vers la conversion des chefs des Îles Sous le Vent . . . . .	98
C.3. Victoire de l'alliance chrétienne (1815) . . . . .	105
Chapitre III. De la lune de miel à la désillusion (1818-1831) . . . . .	107
1. Prologue . . . . .	109
A. Processus historiques et modèles culturels . . . . .	109
B. Désordre et méthode . . . . .	111
C. Chronologie et modèles . . . . .	113
2. Premier « effet miroir » : les Polynésiens se voient dans le regard des missionnaires . . . . .	114
A. Vision missionnaire de la société <i>ma'ohi</i> ; son intériorisation . . . . .	114
B. Les « codes des lois » projettent la vision missionnaire . . . . .	116
3. La L.M.S. et l'ordre politique . . . . .	118
A. Les lois . . . . .	120
B. La hiérarchie . . . . .	124
4. « Stations » missionnaires et contrôles territoriaux . . . . .	128
A. Fondation des stations de Sous le Vent . . . . .	128
B. La « station » de Huahine et les contrôles territoriaux internes . . . . .	133
B.1. La population de Huahine au XIX <sup>ème</sup> siècle . . . . .	136
B.2. La répartition démographique . . . . .	137
B.2.1. Commentaires . . . . .	141
C. Contrôles politiques et affiliations territoriales . . . . .	143
C.1. L'organisation politico-territoriale . . . . .	143
C.2. L'exemple de Huahine, 1819-1895 . . . . .	144
C.2.1. L'opposition Ama-Atea et les unités originelles . . . . .	146
C.2.2. Nature des unités « sous tribales de Huahine » : affiliations et contrôles territoriaux . . . . .	147
C.2.3. Les contrôles politiques . . . . .	156
C.3. Contrôles politiques et espace territorial : temples et <i>marae</i> . . . . .	160
5. La L.M.S. dans les transactions . . . . .	163
A. Les transactions <i>ma'ohi</i> . . . . .	165
B. Transactions avec l'Occident avant les conversions . . . . .	166
C. La L.M.S. et l'habillement . . . . .	167
D. L'habitat . . . . .	169
E. La L.M.S. et la circulation économique . . . . .	172
E.1. Le contexte des années 1820-1830 . . . . .	172
E.2. Les sociétés ecclésiastiques : « Dieu ne veut pas de porcs en colère » (1822) . . . . .	177
E.2.1. Le processus de décision . . . . .	177
E.2.2. Le problème de la réciprocité . . . . .	180
E.3. Les pasteurs et le troc . . . . .	182
E.4. Les projets de développement commercial . . . . .	186
E.5. Le développement commercial et la circulation maritime . . . . .	191
E.5.1. Contraintes culturelles et géographiques . . . . .	191
E.5.2. John Williams et l'affaire de l' <i>Endeavour</i> (1821-1823) . . . . .	193
6. Réformes de la sexualité et du mariage : « il est si bon de vivre dans le péché » . . . . .	198
A. La sexualité <i>ma'ohi</i> (D. Oliver 1974, chap. 11) . . . . .	199
B. L'alliance et les formes matrimoniales . . . . .	200

C. Les pasteurs et les conceptions <i>ma'ohi</i> de la sexualité . . . . .	201
D. Les <i>Ma'ohi</i> et les conceptions protestantes de la sexualité . . . . .	205
E. La répression sexuelle et la politique . . . . .	207
7. Les <i>Ma'ohi</i> , le discours chrétien et le message biblique . . . . .	210
Le message biblique . . . . .	216
8. L'heure des bilans (1826-1834) . . . . .	220
A. Les faits . . . . .	220
B. Le rejet des médiateurs . . . . .	222
C. Bilans missionnaires . . . . .	224
Chapitre IV. Epreuves de force (1826-1847) . . . . .	227
1. Prologue : la force a ses raisons . . . . .	229
2. Actualité de l'annexion française de Tahiti . . . . .	232
A. Présence française, présence étrangère . . . . .	232
B. Le regard des officiers . . . . .	235
3. La force et le malentendu . . . . .	236
A. Les étrangers et les lois . . . . .	238
B. Profils européens . . . . .	241
C. La conscience de l'impuissance . . . . .	245
C.1. La visite du <i>HMS Satellite</i> (1828) . . . . .	245
C.2. L'affaire du <i>Truro</i> , et la visite du <i>Beagle</i> (1831-1835) . . . . .	245
4. L'impuissance et les « protectorats » . . . . .	249
A. Les demandes de protectorat anglais . . . . .	249
B. La création de représentations consulaires : le discours diplomatique . . . . .	250
B.1. Le consulat anglais : Pritchard . . . . .	251
B.2. Le consulat des Etats-Unis et de France : Mœrenhout . . . . .	253
5. Le processus de l'annexion française (1836-1843) . . . . .	254
6. La résistance tahitienne (1844-1846) . . . . .	257
7. L'annexion du point de vue des contrôles politiques internes . . . . .	261
Chapitre V. Le centralisme impossible. Chronique politique des Iles Sous le Vent (1842-1871) . . . . .	263
1. Prologue . . . . .	264
2. L'annexion vue par la L.M.S. : le point de vue des Sous le Vent . . . . .	266
3. Les tentatives de contrôles français (1845) . . . . .	268
A. La recherche de la légitimité (le débat sur l'indépendance des Iles Sous le Vent en 1845) . . . . .	269
A.1. Les arguments « pro-français » . . . . .	270
– Arguments généalogiques . . . . .	270
– Arguments politico-historiques . . . . .	271
– La soi-disant souveraineté . . . . .	271
A.2. L'envers du décor : les arguments « pro-anglais » . . . . .	271
A.3. Epreuve de force pour Huahine : le mois de janvier 1846 . . . . .	273
– L'odyssée du capitaine Scott . . . . .	273
4. Vers l'accord franco-anglais (1847) . . . . .	279
5. Le centralisme impossible . . . . .	281
A. Huahine (1852-1853) . . . . .	284
B. Ra'aitea (1853-1871) . . . . .	289
C. La nouvelle situation de Huahine : le témoignage de Saville . . . . .	303
Chapitre VI. La dépossession (années 1870-1895) . . . . .	309
1. La France et les Sous le Vent : « aimez-nous » . . . . .	312
2. Souvenir de Teraupo'o . . . . .	314
3. Un peuple exclu (1) : Tahiti dans les années 1860 à 1880 . . . . .	315

4. Un peuple exclu (2) : marchandages internationaux sur les Sous le Vent (1875-1887) . . . . .	317
5. Position des acteurs : la situation aux Sous le Vent fin 1887 . . . . .	321
6. Chronique de l'ensemble de Ra'iatea-Huahine (1887-1897) : l'impuissance et l'obstination . . .	328
— la deuxième « mission Chessé » . . . . .	343
7. La soumission de Ra'iatea (1896-1897) . . . . .	347
8. Institutions françaises aux Sous le Vent : « que faire de l'archipel ? » (1897-1900) . . . . .	349
 Chapitre VII. Métaphores historiques . . . . .	 355
 Deuxième Partie – DU SILENCE A L' « AUTONOMIE » . . . . .	 361
 Chapitre I. Prologue . . . . .	 361
Chapitre II. Le système colonial français et les nouvelles institutions . . . . .	367
1. Repères chronologiques . . . . .	369
2. Le système institutionnel . . . . .	369
3. Le système socio-économique . . . . .	373
A. Catégories socio-culturelles . . . . .	373
B. Les flux commerciaux . . . . .	374
C. Les produits commerciaux . . . . .	378
4. La vision des vainqueurs . . . . .	383
5. Le système institutionnel « indigène » aux Iles Sous le Vent . . . . .	386
6. L'école . . . . .	387
7. Le cadre institutionnel de l'après-guerre . . . . .	388
8. La revendication « autonomiste » . . . . .	389
 Chapitre III. La vision polynésienne : les « temps » et les « pouvoirs » . . . . .	 401
1. Les locuteurs . . . . .	402
2. Catégories historiques . . . . .	403
A. Le « temps d'autrefois » . . . . .	403
B. Le « pouvoir britannique » et « l'installation de l'Évangile » . . . . .	405
C. Le protectorat et le pouvoir français . . . . .	406
D. La citoyenneté française ( <i>te ti'ara'a farani</i> ) . . . . .	410
E. Les « temps » et les « pouvoirs » . . . . .	411
 Chapitre IV. L'ascension des « demis » et les mutations foncières (1900-1945) . . . . .	 413
1. L'exemple des familles « demies » de Huahine . . . . .	418
2. Les mutations et transactions foncières . . . . .	421
 Chapitre V. Une vie polynésienne dans l'histoire . . . . .	 425
1. <i>Je suis Teri'teanau a Tapi</i> . . . . .	428
2. <i>Voilà l'image de cette maisonnée</i> . . . . .	430
3. <i>L'année 1914 se produisit la première grande guerre.</i> . . . . .	433
4. <i>L'année 1918 il y eut une grande maladie.</i> . . . . .	436
5. <i>Le prix du coprah était monté</i> . . . . .	438
6. <i>L'année 1922, je suivis M. Ambroise Colombani comme matelot</i> . . . . .	439
7. <i>L'année 1923 le prix de la vanille verte montait.</i> . . . . .	442
8. <i>L'année 1939 eut lieu la seconde grande guerre.</i> . . . . .	447
9. <i>C'est cette année-là que Pouvana'a 'O'opa débarqua à Huahine</i> . . . . .	449
10. <i>C'est l'année 1945 qu'on donna la liberté aux terres sous protectorat</i> . . . . .	451
11. <i>L'année 1950, l'assemblée de district mena à bien des décisions</i> . . . . .	453
12. <i>L'année 1955 le prix de la vanille montait</i> . . . . .	455
13. <i>La piste internationale et les « temps modernes »</i> . . . . .	458
14. <i>Le centre d'expérimentation du Pacifique</i> . . . . .	460
15. <i>Voyage du général de Gaulle à Tahiti</i> . . . . .	462



Chapitre VI. La vie double des « demis » : le cas de Thérèse. . . . .	465
– La vie double de Thérèse. . . . .	467
– Thérèse, les « indigènes » et elle-même . . . . .	469
Chapitre VII. Quelques sens de l'histoire . . . . .	477
– <i>Fa'aterera'a</i> . . . . .	479
– <i>Mana</i> . . . . .	480
– <i>'Ai'a</i> . . . . .	480
– <i>Rapae</i> . . . . .	481
– <i>Tauira'a</i> . . . . .	481
– <i>Tao'a/Tauiha'a</i> . . . . .	481
– <i>Nehenehe/Nahonaho</i> . . . . .	482
– <i>Ma</i> . . . . .	482
– <i>Ti'ama</i> . . . . .	482
ANNEXES. . . . .	483
Documents originaux . . . . .	485
Documents d'archives. . . . .	527
1. Archives de la London Missionary Society (Council for world missions). . . . .	527
1.A. Ecrits au départ de Huahine ou de Mai'ao. . . . .	527
1.B. Lettres au départ de Ra'aitea . . . . .	528
1.C. Lettres au départ de Taha'a . . . . .	530
1.D. Lettres au départ de Porapora et Maupiti . . . . .	530
1.E. Lettres au départ de Tahiti ou Mo'orea . . . . .	530
2. Archives nationales section Outremer Paris. . . . .	532
– Fonds Océanie – XXème siècle . . . . .	534
3. Service historique de la Marine (Paris) . . . . .	535
4. Société des Missions Evangéliques (Paris) . . . . .	535
Bibliographie . . . . .	536
Index des principaux noms . . . . .	541

## AVANT PROPOS

Ce travail tente de retracer les principaux processus historiques de confrontation des Polynésiens de l'est avec les cultures qui pèsent d'une si lourde présence dans la situation contemporaine.

Pour ce faire, il a été impossible de négliger l'écho persistant de la culture polynésienne d'origine bien au-delà de sa prétendue destruction, et la marque qu'elle imprime à ces événements centraux que constituent d'une part l'arrivée des « découvreurs » de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle et de leurs proches successeurs, les missionnaires protestants, d'autre part de l'implantation française. De fait, l'argument central est bien de montrer que les systèmes de signification qui constituaient cette culture, en donnant une forme spécifique à des événements qui pourraient apparaître parfaitement conjoncturels, orientent d'une manière spécifique ces processus ; quand la *praxis* — la totalité des pratiques — résultant de ces confrontations n'est plus interprétable par les matricules culturelles disponibles, apparaît la perte de sens, la « dérive » d'une culture qui n'apparaît plus progressivement, que comme la métaphore d'elle-même ; et qui pourtant affirme par là même sa paradoxale permanence.

Dans ce sens, les oppositions classiques qui tentent à ordonner au moins implicitement les discours à la fois historique et anthropologique — entre structure et conjoncture, entre histoire événementielle et les autres sortes d'histoire qui critiquent la première — paraissent dépourvues de pertinence ; quand les chefs tahitiens se convertissent à Jéhovah selon la logique même qui leur permettait d'abandonner des dieux considérés comme « inefficaces » pour d'autres qui le seraient moins, il ne s'agit pas d'une conjoncture — puisque c'est l'ensemble du système culturel qui est alors à l'œuvre — ni non plus d'un fait à proprement parler structural selon les connotations implicites d'habitude à l'usage de ce terme — puisqu'il induit des modifications radicales du système culturel et même, au sens strict la désorganisation de ce système. Dans ce sens, il s'agit bel et bien de la structure de conjonctures, liée notamment au dispositif inter-culturel alors repérable dans la double projection de la culture anglaise des missionnaires sur les Polynésiens, de la culture polynésienne sur les premiers.

Or, l'essentiel de la première partie était achevé quand est paru l'ouvrage de M. Sahlins *Historical Metaphors and Mythical Realities Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (The University of Michigan Press, 1981) qui pose à propos de l'histoire hawaïenne de la plus remarquable façon, des questions analogues.

On ne prétend nullement, ceci dit, à une maîtrise ou à un talent analogues à ceux à l'œuvre dans ce remarquable ouvrage. L'auteur de ces lignes n'a pu simplement s'empêcher de remarquer, avec une émotion compréhensible, à quel point sa propre démarche se trouvait parallèle à celle de l'auteur de *Historical Metaphors* et à quel point la proximité des dispositifs culturels hawaïen et polynésien de l'est s'en trouvaient à nouveau confirmée et donc peut-être, la pertinence de la méthode ; à quel point en outre la lecture de l'histoire hawaïenne trouvait sa correspondance dans la présente tentative, nonobstant les variations dans les modalités concrètes (ici le diagnostic sur le culte d'Oro puis son abandon, là le sacrifice fondateur de Cook intégré au grand rituel du Makahiki, sacrifice qui fondait dans l'esprit hawaïen la maîtrise du *mana* des Européens) ; dans les deux cas, l'écho, constamment réaffirmé dans ce volume, du prestige de l'Angleterre qui amène tant de chefs polynésiens — et hawaïens — à se considérer comme Anglais sans — dans le cas tahitien — avoir aucun aval du gouvernement correspondant. Ce parallélisme se prolonge dans l'analyse de l'échec des tentatives d'ajustement inter-culturels — avec l'échec des projets de développement commerciaux de la London Missionary Society, qui amènent les chefs tahitiens à douter du *mana* des guides qu'ils se sont choisis ( partie I ch. III) avec la perte du monopole commercial des chefs avec les navires ( partie I ch. V), et dans le cas hawaïen, avec le passage du sacrifice (de Cook) au commerce, qui « sécularise les Européens » : « quand le sacrifice se transforma en commerce, les *haole* — étrangers - se transformèrent en hommes » (*Historical Metaphors*, p. 53). Le seul regret de l'auteur de ces lignes est de n'avoir pas toujours pu apporter à ses analyses la même pertinente précision que celle dont disposera bientôt l'histoire de Hawaï, avec les trois volumes annoncés par Sahlins. Le seul plaidoyer qu'il peut tenter en sa faveur est l'importance de la période considérée, seule capable de faire apparaître ces « structures de la longue durée » évoquées par F. Braudel dans un

article resté célèbre ; et, de ce fait, la quantité proprement terrifiante de la documentation disponible. Le présent travail où les analyses sont constamment ponctuées de témoignages directs, n'utilise qu'une partie de la documentation disponible. A propos de l'histoire post-européenne, D. Oliver dont les spécialistes du Pacifique connaissent bien la mesure de langage, parle de « myriades d'archives ».

Les conditions propres des processus historiques évoqués tendent, de plus, à donner le monopole quasi exclusif du témoignage à des Européens parties prenantes de ces processus eux-mêmes, et d'autant plus enclins à passer sous silence la marque qu'impose la culture polynésienne à leur propre action. L'errance solitaire imposée par la quantité de la documentation n'a pas toujours trouvé sa récompense dans des documents ethnographiques explicites qui auraient donné au système culturel polynésien la part qui lui revient à l'évidence dans la production de sa propre histoire ; ce travail a consacré son effort à dessiner les contours de ces marques qui, souvent, restent implicites, sans cesser de manifester une forte présence somme toute silencieuse mais qu'il est impossible d'ignorer : marques et « métaphores » qui pourtant ont été passées sous silence dans l'immense majorité des écrits historiques sur la région, dont la forme narrative se borne à un constat, celui de la destruction soudaine de la culture polynésienne en quelques années.

Ces différentes contraintes et le regard relativement nouveau dont on tente ici de préciser l'orientation, ont imposé d'entremêler les analyses et la présentation des faits, de trouver un équilibre toujours fragile entre le travail documentaire et le travail de compréhension. Le lecteur pourrait s'égarer dans ce voyage complexe et il est utile d'en préciser la trajectoire dominante, qui en détermine l'ordre interne, et, l'on espère, la logique des processus historiques évoqués. Une fois pénétré de cette trajectoire, le lecteur peut aller directement à tel ou tel développement où le mènent ses intérêts propres en s'aidant de la table des matières et des cadres chronologiques voire consulter directement les courtes synthèses qui concluent les deux parties et reprennent l'essentiel de la logique historico-culturelle qu'on tente de mettre en évidence.

## PREMIERE PARTIE

Le chapitre I indique quelques aspects, en somme énigmatiques, de la situation socio-culturelle contemporaine ; notamment, dans la plus grande partie de l'archipel, la légitimité protestante et la permanence de la revendication diffuse, associée à cette légitimité, d'appartenir au monde anglo-saxon ; il évoque les oppositions, toujours présentes dans le discours polynésien contemporain, entre la « France » et « L'Angleterre » ou le monde « anglo-saxon ».

Le chapitre II examine le processus ayant amené, depuis les premiers contacts avec les « découvreurs » du XVIIIème siècle. Il fait émerger quelques éléments majeurs, dont les chapitres suivants semblent confirmer la pertinence :

a) la revendication diffuse, exprimée très tôt, par les chefs *ma'ohi*, de se situer dans une relation proche ou « privilégiée » avec l'ensemble culturel britannique (*Peretane*), revendication qui s'apparente parfois à une relation inter-tribale ou « sous » tribale ;

b) cette revendication s'appuie sur les transactions économiques ou politico-militaires entre les deux ensembles culturels. Ces dernières se structurent autour de « priorités » sur la productivité et plus généralement sur l'existence plus ou moins affirmée d'une attention soutenue, chez les *Ma'ohi* à l'efficacité technologique ;

c) l'existence d'une opposition entre « chefs titulaires » et chefs « tribaux » recouvrant une opposition entre la qualité « d'autochtone » et « d'étranger », entre la résidence et l'absence, entre « l'intérieur » et « l'extérieur » ;

d) la contradiction entre un modèle politique poussant à l'accroissement de l'influence qui amène certains chefs à intérioriser le modèle monarchique véhiculé par les « découvreurs » anglais, et de fortes tendances d'opposition à tout centralisme ; plus généralement, l'existence d'un principe de non exclusivité implicite, à tenter d'activer toutes les affiliations politiques, à négliger le « centre » pour la « périphérie » ;

e) le langage des relations aux effigies divines est le langage même de la politique territoriale. Le phénomène de la conversion au protestantisme s'opère de ce fait selon la logique qui permettait de « rejeter » (*po'ara tu*) des dieux considérés comme inefficaces ;

f) selon cette logique, être protestant, c'est être Anglais.

**Le chapitre III** examine les conséquences institutionnelles de ce premier processus en montrant l'incorporation conflictuelle de l'Église à la hiérarchie *ma'ohi*, en analysant la double projection culturelle des chefs polynésiens sur les missionnaires de la L.M.S., de ces derniers sur les autres ; il montre que la « néo culture » élaborée dans les années 1820-1840 se constitue comme une métaphore de la culture *ma'ohi* ; il décrit la perte de sens consécutive à la constatation faite par le peuple polynésien de l'inefficacité des médiateurs qu'il s'est donné, de leur absence de mana. La marginalisation des missionnaires n'en laisse pas moins subsister la connexion symbolique entre Jehovah et l'Angleterre.

**Le chapitre IV** rappelle que l'intervention française des années 1840 est liée plus ou moins directement à une situation qui, dans la logique, culturelle elle aussi, de la diplomatie de cette période, est vue comme un accroissement de l'influence anglaise. Etant donné ce qui précède, on ne saurait s'étonner que les Polynésiens voient cette intervention, soupçonnée d'apporter le catholicisme dans ses bagages — et donc l'idolatrie, historiquement rejetée dans la logique *ma'ohi* par les conversions au protestantisme — comme un « grand malheur » (*'ati rahi*) dans les termes du secrétaire de l'église de Huahine (1845). Cependant la résistance armée s'arrête soudainement et le dispositif colonial se met progressivement en place. Ceux des chefs polynésiens dépendant du protectorat sont alors gratifiés de revenus et prébendes essentiels à la définition de leur fonction, où se résument la captation, la parure et la redistribution ; fonctions que l'évolution propre des relations commerciales mettait en cause ; il fallait en effet que ces chefs continuent à reproduire cette opposition de nature entre eux et le peuple sans laquelle la notion même d'*ari'i* perd son sens. Pour reprendre une expression de M. Sahlins (1981) concernant les années 1820 à Hawaïi, « le mode de production européen (...) était organisé par la conception polynésienne du *mana* » (p. 31).

**Le chapitre V** examine pour les années 1850-1870 les conséquences pour l'archipel des Sous Le Vent resté nominalement indépendant, de cette nouvelle situation et notamment les processus engendrés au départ par la compétition entre chefs titulaires pour des revenus au départ analogues ; il met en évidence la permanence de l'opposition entre chefs « titulaires » et « tribaux », la persistance des modèles anti-centralistes qui assignent aux puissances étrangères un rôle d'arbitre de la violence, dont elles ne se départiront plus ; la marginalisation des chefs polynésiens placés progressivement sur le même plan que la population dans l'unification des conditions du commerce.

**Le chapitre VI** constitue une sorte de contre épreuve du chapitre V avec l'examen des idéologies soutenant les rébellions des années 1880 contre le contrôle français, ou la connexion symbolique avec l'Angleterre est toujours revendiquée.

**Le chapitre VII** reprend cette évolution en « resserrant » les faits de manière à en faire émerger les dispositifs symboliques pertinents. Malgré cette place ultime nécessitée par la logique interne de l'exposition, il est conseillé au lecteur de se reporter à ces courts développements.

## DEUXIEME PARTIE

Les chapitres I et II restituent de l'extérieur la forme prise par le projet colonial français. Il s'agit de fournir aux lecteurs les éléments du contexte nécessaires à la compréhension des chapitres suivants. Le projet colonial se greffe sur une situation socio-historique déjà transformée, mais qui se trouve à différents égards dans les relations significatives avec la période antérieure. Dans ce sens, ce n'est pas le système culturel *ma'ohi* d'origine qui donne ici sa forme à la rencontre avec le projet colonial, mais l'ensemble cumulé de ses métaphores et de ses déstructurations.

Ce n'est que dans le cours des chapitres III à VI qu'il a été possible de restituer certains matériaux historiques recueillis « sur le terrain », du fait de la logique de l'exposition et de la tournure prise par la recherche historique *stricto sensu*.

Le chapitre III souhaite montrer la nature de la mémoire collective concernant le XXème siècle ou la fin du XIXème siècle, et ses catégories.

Le chapitre IV restitue l'apparition de la catégorie socio-culturelle des « demis » au travers de *case studies* de Huahine. Cette catégorie socio-culturelle apparaît en effet comme le résultat, l'incarnation du dispositif historique mis en place par les cultures étrangères et la culture polynésienne transformée à la fin du XIXème siècle et pendant le XXème siècle.

Le chapitre V se présente comme une tentative de synthèse de l'histoire vécue, par le biais d'une biographie qui présente le grand intérêt de totaliser à la fois une mémoire et les instruments, notamment sémantiques, de sa structuration.

Le chapitre VI dans le même ordre d'idées passe du général au particulier avec l'ethnographie d'une personnalité « demie ».

L'ensemble du volume est structuré autour de la constatation selon laquelle la période coloniale ne constitue pas, au contraire de celle antérieure au protectorat, une tentative explicite d'ajustement du système culturel polynésien à un système culturel différent mais le résultat d'*adaptations* au fait du système colonial français. Il reste que la fameuse connexion symbolique avec l'Angleterre puis les États-Unis y réapparaît de loin en loin.

L'argument essentiel portant sur le rôle de la rencontre de systèmes culturels inconscients dans la mise en mouvement de processus historiques, il aurait été imaginable de se limiter au XIXème siècle, puisque l'Océanie française du XXème siècle se constitue à partir d'un ensemble déjà déstructuré, et dans le cadre de la contrainte militaire, notamment aux Sous le Vent.

En laissant courir la démarche jusqu'à l'immédiat après-guerre ou parfois au-delà, mon espoir a été de permettre à l'actuelle génération polynésienne d'y voir un peu plus clair dans sa propre histoire, qu'elle porte confusément en elle sans véritablement la connaître, aussi bien que de relier la mémoire collective contemporaine à ces périodes qu'elle ne connaît pas, et qui pourtant pèsent sur elle d'une lourde présence.

Paris 1983.

### *Note liminaire (1984)*

*Ce travail, résultat d'une recherche commencée depuis plusieurs années, paraît dans le cadre des nouvelles structures de l'O.R.S.T.O.M., qui incarnent d'une manière certainement plus explicite qu'auparavant les orientations actuelles d'une recherche scientifique « pour le développement ». Cette parution s'inscrit notamment dans le cadre d'un département qui, selon son intitulé, a pour vocation de s'interroger sur les « conditions d'un développement indépendant ». La philosophie implicite à ces termes est la critique d'un certain type de rapports politico-économiques entre pays « développés » et pays (ou, dans le cas tahitien, collectivités territoriales) « en voie de développement », rapports qui, pour être très bref, sont considérés comme reproduisant la dépendance dans le mouvement même de l'aide au développement, ou au moins d'un certain type d'aide. Il s'agit donc nécessairement et dès l'instant où ceci est dit, de mettre en relief ce qui constituerait les lieux institutionnels privilégiés, des capacités ou des « dynamiques » des ensembles sociaux considérés hic et nunc, à un moment donné d'une histoire qui n'arrête pas de continuer, dynamiques fragiles dont on espère donc qu'elles seraient à certains égards autonomes des contraintes géo politiques.*

*Or, quel rapport entre l'anthropologie historique et « le projet d'un développement indépendant ? » Qu'est-ce qu'un « développement indépendant » pour l'actuelle Polynésie française – une question à poser d'autant plus explicitement qu'on y parle beaucoup d'indépendance – ? Enfin, comment y identifier ces capacités autonomes ? A cet égard ce travail ne me paraît apporter que des éléments extrêmement modestes, mais dont on peut pourtant penser qu'ils constituent des préalables nécessaires à toute réflexion de cette nature.*

*Si l'on se contentait en effet d'une sorte de « coupe » synchronique dans l'ensemble social et économique de la Polynésie française actuelle, on pourrait à bon droit y voir une caricature d'une situation de dépendance, et n'y repérer aucun dispositif institutionnel qui fut véritablement « porteur » d'une stratégie de développement « indépendant » à terme. Il y a belle lurette, même si cette constatation peut choquer, que le peuple (te nuna'a) polynésien de Polynésie française ne s'incarne plus dans une organisation politique qui lui soit propre. Les institutions actuelles, dont l'horizon est une large autonomie interne et qui sont le résultat d'une conjonction de pressions légitimes de groupes socio-politiques locaux et d'efforts louables du côté métropolitain, sont aussi lourdement marquées par le cadre politico-juridique – et, au-delà, culturel, d'une certaine manière – français. Leur fonctionnement même, le plus quotidien et matériel, de même que celui des nouvelles communes postérieures à la loi de 1972, est directement dépendant des transferts publics dégagés en très grande partie sur le même produit intérieur brut de la métropole : des salaires des conseillers de gouvernement à la machine à écrire de la secrétaire de la mairie de Huahine. Les productions locales, essentiellement agricoles, y couvrent à peine la valeur de 15 à 20% des importations (d'après l'I.N.S.E.E. et l'Institut d'Emission) ; parmi ces productions, l'une d'elles, le coprah, est elle-même subventionnée par un fonds de stabilisation au gré des variations des cours mondiaux.*

*On ne peut nullement nier qu'il existe des formes ou des configurations symboliques « polynésiennes » qui informent, implicitement cette situation, brossée ici à grands traits – et l'on verra que ce livre s'est employé précisément à en pointer la persistance étonnante, « derrière » les transformations subies depuis un siècle et demi. Ces formes existent bien, et l'exemple le plus frappant en est la persistance de conceptions et de pratiques « foncières » que le code civil n'est jamais parvenu à éradiquer totalement. Il existe bien une culture ma'ohi dont les aspects les plus explicites semblent s'être réfugiés dans la langue, toujours vivante mais aucune cristallisation institutionnelle n'en témoigne expressément, sinon par une série de détours permettant de lier les maires adjoints d'à présent aux chefs de district de la colonisation, ceux-ci aux governors (tavana) du XIX<sup>ème</sup> siècle, et celles-ci aux unités territoriales du courant du XIX<sup>ème</sup> ; l'organisation de l'Église protestante (notamment pour l'archipel de la Société, les Australes et les Tuamotu) à celle du groupe des missionnaires anglais de la L.M.S., et celle-ci aux « contrats » passés avec les chefs ma'ohi dans la fascinante période des années 1810-1820 ; cela fait beaucoup de détours.*

Or, précisément, dans cette constellation qui paraît littéralement envahie par la référence extérieure, et toujours en se plaçant du point de vue pragmatique d'une stratégie de développement « indépendant », le seul tissu institutionnel qu'on puisse considérer d'une certaine manière comme autochtone, reflétant de la manière la moins lointaine les dynamiques sociales-historiques dont l'actuel peuple polynésien est héritier, c'est l'Église protestante (1), ce qui explique d'ailleurs que l'appareil ecclésiastique puisse parfois paraître se constituer comme la métaphore de l'ensemble social tout entier, et être présent en tout lieu.

Qu'on me comprenne bien : il ne s'agit pas ici d'émettre une idée ou une opinion, ni de je ne sais quelle pétition de principe en faveur du retour en force du théologique ; il s'agit de parler d'un horizon de choix réels, hic et nunc. Or, force est bien de constater qu'un polynésien contemporain qui, comme c'est de plus en plus souvent le cas et pour des raisons qui sont les siennes (bonnes ou mauvaises, là n'est pas la question) se détourne de l'Église, ne s'en retrouve pas plus ma'ohi qu'avant pour autant. Les faibles choix de socialisation qui lui restent alors sont essentiellement liés à un dispositif économico-culturel largement extérieur, souvent déstructurant (voir la masse de plus en plus grande de manœuvres temporaires des environs de Pape'ete), ce qui entretient le mouvement d'extraversion qu'il s'agit précisément, dans l'optique d'un développement indépendant d'éviter.

Cette même optique suppose nécessairement et d'abord une réappropriation des espaces vivriers, une priorité donnée à la production vivrière, selon le principe apparemment lumineux d'après lequel si la collectivité peut se nourrir, le « reste » prend moins d'acuité (à certains égards, ce principe pouvait paraître un principe fondateur de l'organisation socio-territoriale tahitienne ancienne). A partir de quels lieux institutionnels susciter une mobilisation de cette production, et imaginer des procédures d'arbitrage et d'échange, sinon à partir de ces unités territoriales métaphoriques que sont les paroisses et plus largement de l'appareil ecclésiastique, seule institution à la fois centrale et enracinée dans la « base » de la société ?

Constater qu'une institution qui trouve son origine dans la Suisse médiévale et l'Angleterre pré-industrielle puisse être le moyen d'un développement plus indépendant pour Tahiti, voilà évidemment du paradoxal. Or, ce qu'apporte la perspective de l'anthropologie – d'une anthropologie qui se trouve ici être « historique » par nécessité – c'est la mise en perspective, dans la durée, de cette possibilité institutionnelle, et un début d'explication du fait que l'Église protestante tahitienne puisse d'une certaine manière se revendiquer comme « autochtone » – avec toutes les implications que cela entraîne pour tous les aspects contemporains et les transformations en cours. Il me semble qu'on comprend mieux, en effet, dans le courant de ce livre, comment une société s'emparant dans des circonstances à la fois nécessaires et contingentes du protestantisme, crut un moment (au début du XIX<sup>ème</sup> siècle) continuer à être elle-même et comment, une fois la désillusion venue, le système politico-religieux informé par le discours chrétien restait, de gré ou de force, la référence obligée. Dans les décennies consécutives du XIX<sup>ème</sup> siècle, le problème n'était plus de choisir « l'ancien temps » contre le « nouveau », il fallait « faire avec ».

Et de fait, loin de considérer l'Église comme une sorte d'institution idéale (loin de la considérer de quelque manière éthique que ce soit), c'est à ce genre de constatation d'une banale simplicité que conduit le long chemin parcouru. A peine émise, on peut pressentir sa « lecture » par tout le dispositif social : l'Église est dépassée ! diront les « modernistes » (mais il faut savoir ce que l'on veut ; on peut aussi militer pour l'intégration complète de la société et de l'économie tahitiennes dans leurs homologues euro-américains, et c'est bien se qui se passe, mais ce n'est pas l'hypothèse dans laquelle on se place ici) ; l'Église fut répressive et rétrograde, diront d'autres voix (mais c'est oublier que les Églises insulaires dont elle est issue étaient comme on va le voir, des instruments privilégiés aux mains des pouvoirs polynésiens eux-mêmes). Bref s'il y a « stratégie » il y a choix – ou concaténation de choix – et aucun de ces choix ne va pas sans aspect négatif, ni en nombre illimité : dans l'hypothèse d'une stratégie de développement indépendant, il n'y a pas et le beurre et l'argent du beurre.

---

(1) En mettant à part le cas des Marquises et des Gambiers, d'obédience catholique – ce qui montre déjà la difficulté de réflexions de cette nature.

*Il est certain en tout cas que parmi les choix évoqués ne figure pas à titre prioritaire le lamento sur l'aliénation présente et ce qui aurait été le bonheur des ma'ohi du XVIIIème, ce qui ne fait pas avancer d'un pouce le problème tout en laissant croire que pour une société polynésienne plus autonome, il suffirait d'échanger la bière Hinano pour le kava, le pantalon pour le pagne et la chaîne haute fidélité pour la flûte nasale. Ce genre de démarche, hélas complaisamment entretenue par ceux que l'on pourrait appeler les «rentiers» occidentaux du mythe tahitien, se clôt à peine exprimée, du seul fait de l'impasse historique qu'elle suppose sur ce qui s'est passé entretemps (sans parler de la réalité sociologique actuelle). L'anthropologie, processus de connaissance nourri de la tension d'une définition autonome de son sujet, sans laquelle comme tout champ épistémologique elle se dissout, ne peut nullement s'identifier, en toute rigueur, au discours de développement (lui-même, de plus, traversé de tensions qui tendent à sa désintégration), un discours par essence volontariste et normatif, quelles que soient les positions éthiques voire analytiques que l'on peut avoir à son égard. Il s'agit en tout état de cause de deux ordres de réalité différents qui, pour se parler parfois et donner ainsi l'impression de la proximité, n'en sont pas moins radicalement distincts (un peu à la manière des couverts et de l'assiette qui, pour se rencontrer deux fois par jour, ne peuvent pour autant être confondus).*

*Cela ne signifie pas pour autant que l'on doive s'ignorer superbement, dans le cadre d'une forme structurale tout aussi superbe où les uns échangeraient avec les autres des qualifiants plus ou moins amènes, mais que l'on dirait fabriqués tout exprès pour que cet échange – ou cette absence d'échange – ait lieu : pragmatique ! dit l'un ; intellectuel ! dit l'autre. Cela signifie donc aussi que l'on peut se parler mais à l'intérieur et à l'intérieur seulement de ces ordres de réalité. C'est le sens des remarques qui précèdent. L'exemple tahitien montre en effet que ce que l'anthropologie peut en l'occurrence indiquer pour le «développement», ce sont des choix et la nature de ces choix ; des préalables aux lectures socio historiques spontanées, préalables qui, pour être apparemment modestes, ne peuvent pour autant être ignorés – sous peine de confiner de nouveaux «choix» de développement, auxquels on peut certes adhérer, à n'être qu'une sorte de shadow boxing, de combat contre les ombres, dans lequel l'objet ne se situe jamais là où on le penserait, et dont l'histoire moderne donne de si nombreux exemples.*



### *Remerciements*

Une entreprise de ce type doit toujours beaucoup à des concours institutionnels et amicaux. Je remercie tout d'abord la municipalité et la population de Huahine pour leur accueil. M. J. Garanger voulut bien accepter de figurer comme directeur d'un travail entrepris par un néophyte sur l'aire océanienne ; M. H. Lavondès en stimula l'avancement par un dialogue critique, parfois sceptique mais toujours disponible.

Les instances de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre Mer firent preuve d'une grande patience ; et de nombreuses aides amicales des chercheurs du centre ORSTOM de Pape'ete me furent indispensables. Je suis particulièrement reconnaissant à F. Ravault, géographe, des informations qu'il me communiqua gracieusement sur les faits fonciers ; je remercie J. Fages, directeur du centre, et C. Robineau pour leur bienveillance à l'égard de ce travail ; Y. Lemaître pour les documents inédits qu'il me communiqua. Je remercie également M. Calinaud, du tribunal de Pape'ete, pour l'attention qu'il accorda à mes demandes. Je reste évidemment seul responsable des analyses et des positions exposés ici.

Je suis particulièrement reconnaissant aux responsables de la bibliothèque de la School of Oriental and African Studies (Université de Londres) pour leur obligeance ; ainsi qu'à notre amie Joan Martin dont l'hospitalité me permit de séjourner à Londres dans les meilleurs conditions de confort et d'amitié. Je remercie également les membres du service des Archives Nationales Section Outre Mer, à Paris ; ainsi que Madame C. Nicolle pour le soin apporté à l'élaboration du manuscrit.

Enfin, sans la présence d'A. Hubert et l'énergie rayonnante qu'elle communique à toute chose autour d'elle, il est probable que ce travail n'aurait jamais vu le jour.

## CONVENTIONS D'ÉCRITURE

### VOCABULAIRE

Fidèle en ceci à la conceptualisation connue actuellement en Polynésie française opposant la période antérieure aux conversions (les « temps païens », *tau etene*) à la période postérieure, j'ai utilisé le mot *ma'ohi* pour désigner la population de l'archipel tahitien (îles du roi George puis îles de la Société) avant les conversions au christianisme. Je suis d'ailleurs ainsi l'usage retenu par D. Oliver (1974). Le terme *ma'ohi* qui renvoie évidemment à la même souche linguistique que *maori* ou *maoli* (à Hawaï'i) signifie « indigène, autochtone, du pays ». J'ai parlé de Polynésiens pour la période postérieure quand les sujets abordés sont d'ordre général ; sauf exceptions, le mot Tahitien réfère à des habitants de l'île de Tahiti à l'époque considérée, ou bien à la langue tahitienne. Dans le cours du texte, les termes tahitiens ont été notés d'après le lexique de Y. Lemaître (1973) ; dans le cours des citations, la graphie originale a été conservée telle quelle.

### CITATIONS

Après de longues hésitations, les citations originales anglaises (notamment de missionnaires) ont été conservées dans cette langue. La présence anglaise constitue en effet une donnée historique centrale et la traduction de ces textes eut ôté du relief aux situations historiques évoquées à un point non négligeable. Tous les textes anglais ont été traduits en note, de manière à faciliter une lecture parallèle.

### SCHÉMAS GÉNÉALOGIQUES

Les noms en majuscules correspondent selon l'usage établi — culturel lui aussi — aux hommes, les noms en minuscules aux femmes. Les groupes de germains sont réunis par un trait horizontal situé au-dessus des noms, les époux par un trait situé en dessous ; les traits verticaux notent la descendance. Les adoptions sont notés dans les sens « adopté » —> « adopteur ». Les contours fermés et rayés obliquement dénotent selon les cas les lignées ou les groupes territoriaux.

### ABRÉVIATIONS

Elles concernent les références des documents d'archives cités.

— Archives de la London Missionary Society (Council for World Missions) déposées à S.O.A.S. (School for Oriental and African Studies), Université de Londres ;

- + S.S.L. South Sea Letters (Correspondances missionnaires avec le bureau de la L.M.S. à Londres) ;
- + S.S.J. South Seas journals ;
- + S.S.P. South Seas Personals.

— A.N.S.O.M. Archives Nationales Section Outre Mer (France. Secrétariat d'État aux D.O.M. — T.O.M. Paris).

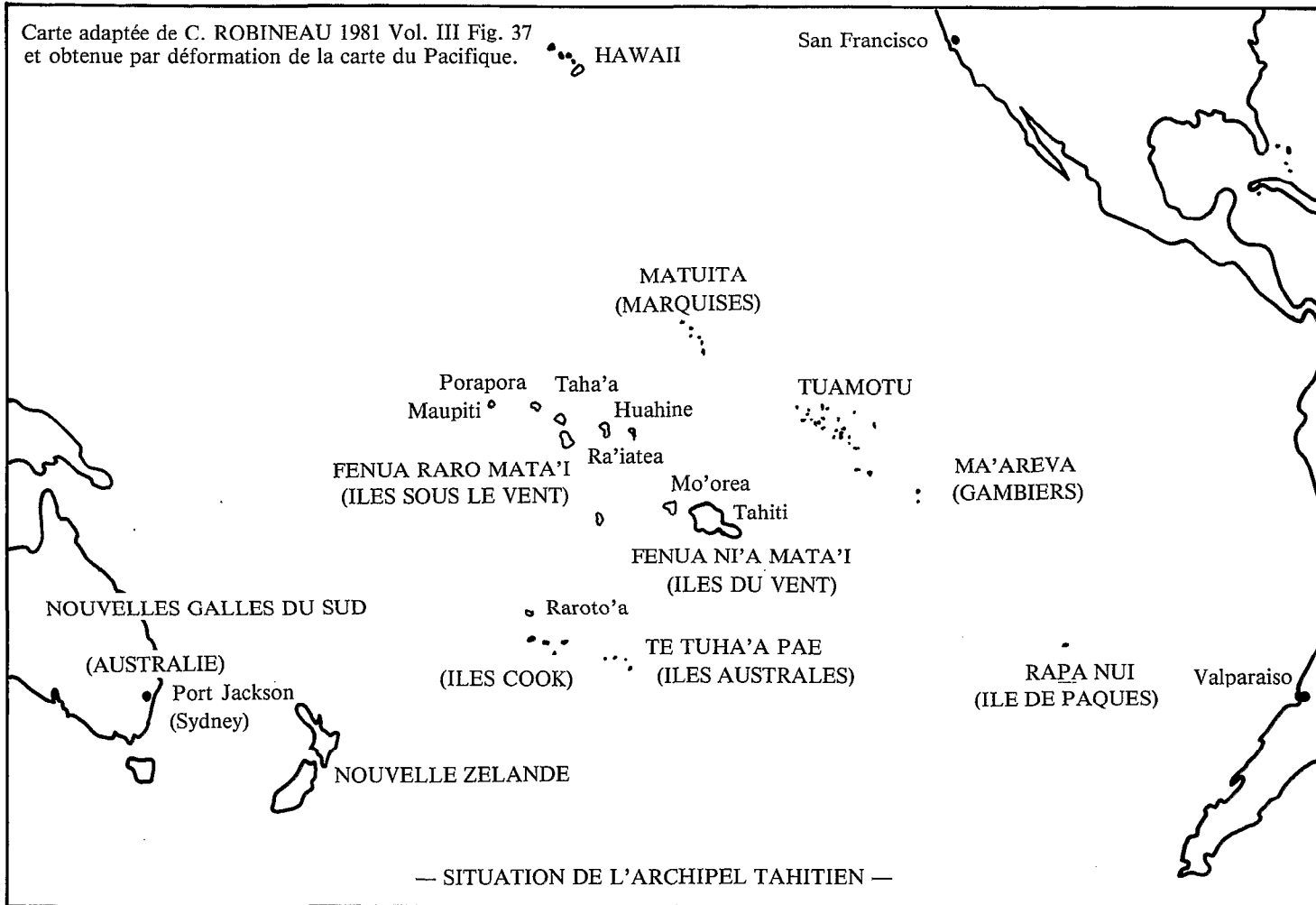
— S.H.M. Service Historique de la Marine (service Historique des Armées, fort de Vincennes, Paris).

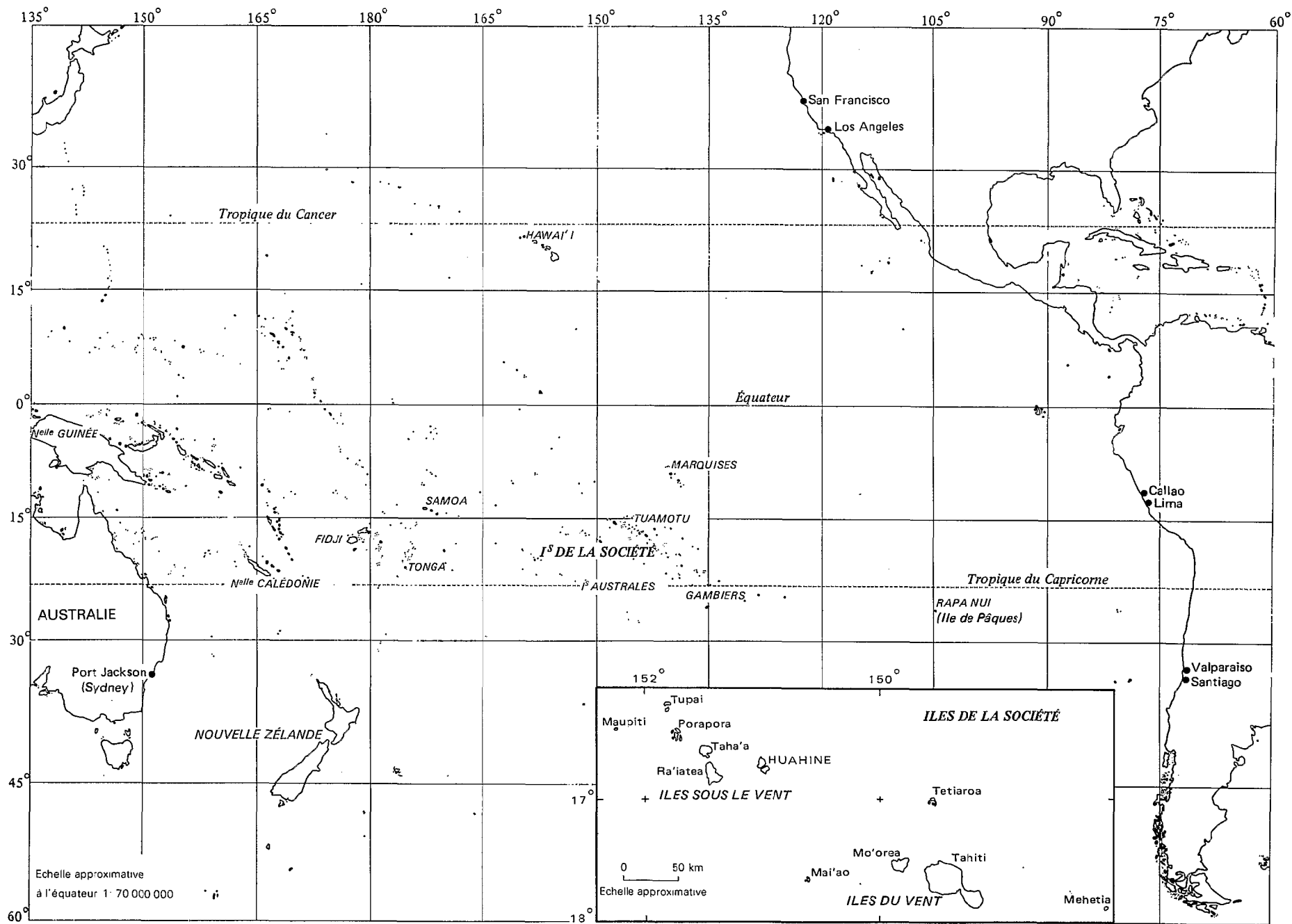
— S.M.E. Société des Missions Évangéliques (Paris).

Un inventaire des matériaux d'archives utilisés est donné en annexe.

### TRADUCTIONS

Les traductions de l'anglais et du ma'ohi sont de l'auteur.





L'HISTOIRE NÉCESSAIRE  
– INTRODUCTION GÉNÉRALE –

«Pour saisir les faits polynésiens les mailles  
du filet doivent être fines, et par la force des  
choses, toute ethnologie polynésienne est dé-  
jà en soi une manière d'archéologie»

(Ottino 1972 : 20)

## 1. L'histoire polynésienne comme apprentissage de l'Autre

La principale préoccupation de ce long travail est de présenter une trame historique intelligible de certains processus de transformations et de déstructuration de la société polynésienne de l'archipel tahitien.

Ces processus ont été mis en mouvement à partir de situations historiques de contact entre cette société et les ensembles socio-culturels européens. Pour des raisons évidentes tenant à l'isolement géographique, l'irruption de sociétés lointaines, dont les premières visites maritimes ne constituent en somme que des signes, a représenté pour le système socio-culturel *ma'ohi* une sorte de question fondamentale ; et l'histoire des deux siècles postérieurs à ces contacts se confond largement avec des tentatives de ces systèmes socio-culturels en construisant des relations avec les cultures européennes de répondre à cette question. Dans le cours de la construction de ces relations — qui vont de l'alliance militaire ou de l'utilisation de la technologie à la conversion au protestantisme — le système socio-culturel d'origine se transforme. On peut saisir ainsi, au cours du temps, une série de reconstructions de moins en moins nettes, de plus en plus contradictoires au fur et à mesure que l'ordre européen gagne du terrain.

La démarche générale est donc celle, désormais classique, de l'anthropologie historique : déchiffrer la dimension diachronique des sociétés, le changement social en relation avec la dimension synchronique, l'action explicite ou implicite d'un système culturel (par exemple Wachtel 1971 ; Prins 1980 ; Sahlins 1981). Il ne peut cependant s'agir, pour les raisons évoquées précédemment, d'examiner ces processus à la seule lumière d'un système culturel d'origine ; les déstructurations différentes subies dans le temps par ce système en sont autant d'états métaphoriques instables. C'est pour cette raison qu'il faut parler de processus, c'est-à-dire de successions organiquement liées d'événements et de systèmes, la déstructuration avançant au fur et à mesure que les états systématiques successifs échouent à intégrer l'événement.

Il est donc possible que la démarche apporte quelque nouveauté à celle de l'anthropologie historique telle qu'elle est formulée ci-dessus, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement de « scruter l'histoire à l'envers » pour reprendre l'expression de Wachtel (c'est-à-dire ici du point de vue culturel *ma'ohi*), mais aussi de définir des situations historiques comme le résultat de confrontations culturelles ; il en va ainsi par exemple du nouveau système socio-politique créé autour du protestantisme (années 1810-1830) organisé par l'articulation de projets culturels, et non simplement par une interprétation *ma'ohi* d'une conjoncture qui serait extérieure, une partie du monde objectif. La notion de « structures des conjonctures » apportée par Sahlins apparaît ici particulièrement heuristique, de même que celle de *malentendu* productif (sous-entendu, de nouvelles situations historiques). L'idée de saisir la déstructuration de la société *ma'ohi* d'origine comme la succession de réinterprétations systématiques instables est en outre cohérente avec de nombreux données de la Polynésie française contemporaine. Dans les régions « rurales » où il est encore possible d'entendre des élaborations sur l'histoire dite « ancienne », on peut par exemple entendre parler de loi *ma'ohi* (*ture ma'ohi*) à propos des « codes des lois » élaborés par les missionnaires du XIX<sup>ème</sup> siècle — codes, certes, approuvés par les chefs ; ou du travail du coprah, introduit par un industriel allemand dans les années 1860 (mais qui rationalise la production traditionnelle de l'huile de noix de coco), qu'il était « une activité économique originelle (*'ohipa faufu'a tumu*) des *Ma'ohi* ; l'autochtonie et l'authenticité semblent toujours se situer « avant » — dans la situation historique antérieure, elle-même réinterprétation d'une situation précédente.

Pour l'ensemble des raisons exposés ci-dessus, on voit donc mal comment ne pas adopter une perspective empirique, puisque pour saisir les logiques internes des situations historiques les « structures des conjonctures » il faut d'abord les décrire. Comment, par exemple, ne pas décrire empiriquement l'importance pendant quelques décades de la production d'arrow root, comme la conjonction d'une « rareté » du côté polynésien — en termes de travail et (donc) de valorisation symbolique, d'une demande — du côté anglais — et pour couronner le tout, de la loi du marché qui (déjà dans les années 1830) en fait baisser le cours à des niveaux considérés comme insupportables par les *Ma'ohi* ? (Ci-dessous chapitre III).

Une perspective qu'on peut appeler empirique s'est également imposée en relation avec le projet de l'intelligibilité historique, le souhait de reconstruire ces processus de déstructuration dans l'esprit de permettre aux Polynésiens contemporains d'y voir un petit peu plus clair dans les situations qui les ont produits ; de fait, la

référence historique peut parfois apparaître hanter littéralement certaines consciences, telle l'un de ces fantômes (*tupapa'u*) ou âmes errantes (*varu'a*), derniers lambeaux de croyances anciennes ; ou bien au contraire être jetée aux orties, ceci dans le geste même de fascination pour le neuf (*'api*) et de péjoration de l'ancien qui faisait littéralement se jeter les Polynésiens du XVIIIème siècle sur les miroirs, les ciseaux et les boutons de nacre ; ce même geste qui rappelle qu'en tahitien être « nouveau » c'est être « jeune » (le même terme *'api*) et que la jeunesse était alors survalorisée.

Dans les deux cas, fascination ou désinvolture, la présence de l'histoire apparaît comme en creux. De fait, il n'est guère de sociétés qui aient été soumis à des ruptures apparemment si radicales : la conversion massive au protestantisme des années 1810-1820 entraîne des bouleversements ou des réinterprétations de toute la culture *ma'ohi* ; l'annexion puis la colonisation française (années 1840-1890) viennent déstructurer à nouveau ces réinterprétations elles-mêmes. Ces ruptures apparentes sont toujours présentes dans la situation polynésienne contemporaine ; ce sont elles qui sont à l'origine des attitudes de fascination ou de rejet de l'histoire. Le désordre des consciences peut parfois apparaître comme reproduisant le désordre propre de l'évolution historique de la société polynésienne.

Le propos a donc été de voir cette histoire d'un œil plus détaché et peut-être plus rigoureux. Non dans l'espoir vain que des consciences plus tourmentées qu'il n'y paraît réintègrent soudain leur sérénité à la lecture d'un travail difficile ; mais dans celui que ce travail ouvre la communication avec cette histoire douloureuse oscillant entre le tragi-comique et l'absurde, que l'intérêt envers elle qu'on peut actuellement voir se dessiner en Polynésie s'en trouve ainsi conforté ; enfin dans l'espoir que dans les nombreuses questions restées sans réponse, dans les imprécisions ou les lacunes de ce texte, l'actuelle génération trouve des encouragements à se coller avec une histoire dont, à mon sens, de larges pans restent à écrire.

Dans le cours de la recherche, s'est en outre progressivement affirmé le sentiment que l'on tenait pour acquise, écrite, morte, claire, inquestionnable cette histoire, alors même qu'elle ne pouvait être assortie d'aucun de ces qualificatifs ; qu'elle n'était constituée que de la juxtaposition en mosaïque de multiples articles d'érudition dont l'addition ne saurait former un tout ; position pourtant explicitement soutenue par un spécialiste aussi connu que P. O'Reilly, qui ne craignait pas d'écrire dans la préface de son dictionnaire biographique (2ème édition 1975) que « l'histoire de la Polynésie française y / était / contenue », alors même que l'on pouvait y compter sur les doigts de quelques mains les biographies de Polynésiens de souche.

La visée d'une véritable socio-histoire peut apparaître comme particulièrement nécessaire dans le cas polynésien contemporain. La conscience collective paraît en effet généralement placée par les schémas et élaborations idéologiques qu'on lui propose dans des positions intenable ; ces schémas et élaborations procèdent eux-mêmes d'attitudes passionnelles ou intéressées qui viennent reproduire ce malaise. Le projet d'une socio-histoire ou d'une anthropologie historique tel qu'il a été exposé ci-dessus a pour première conséquence de faire apparaître les situations historiques les plus baroques ou les plus contradictoires comme des produits *inconscients* de cultures et de sociétés et non comme l'effet de la volonté de quelques *deus ex machina*, tels que Pomare II, Pritchard, Teraupo'o et j'en passe. Dans cette perspective, les conjonctures les plus difficiles à penser dans les termes polynésiens contemporains paraissent s'éclaircir notablement. Les Polynésiens de 1815 ne se sont pas convertis au christianisme parce qu'ils auraient été touchés par la *grâce*, mais parce qu'ils pensaient ainsi participer de la puissance anglaise selon la logique politico-territoriale du temps ; symétriquement, il est certainement insuffisant à ce propos de parler d'une « censure » ou d'une « répression » (qui aurait été exercée par une quinzaine de missionnaires faméliques sur des milliers de solides gaillards) et de mettre ainsi en avant par contraste la gloire fascinante de l'ancienne civilisation *ma'ohi*. Les appels de tous bords que l'on entend actuellement sur la nécessité d'un retour à une authenticité *ma'ohi* font de même une impasse insupportable du point de vue conceptuel sur le rôle historique central de l'Église et des processus qui séparent le présent de la reconstruction en technicolor du Tahiti de Cook. Teraupo'o et la coalition des chefs rebelles des années 1890 ne voulaient pas revenir à « l'ancien temps », ils voulaient le protectorat anglais, selon des modalités bien spécifiques qui s'apparentaient toujours à cette époque, à celles qui faisaient relever une unité tribale ou sous-tribale d'une unité plus grande, d'une « alliance ». Il peut paraître non seulement inutile, mais absurde, de procéder à ces reconstructions manichéennes et contournées alors qu'on peut, après tout, trouver admirable la constance avec laquelle la société polynésienne n'a pas cessé, implicitement, de vouloir se trouver partie intégrante d'un ensemble plus vaste et plus puissant. La géopoliti-

tique ne permit pas que cet ensemble soit celui du monde anglo-saxon ; mais quelles qu'aient été les caractéristiques contestables ou contraignantes de la présence française en Polynésie, ce n'est pas être cynique que de constater que ce projet se trouve en somme en voie d'être réalisé, grâce à des efforts polynésiens incessants depuis quelques décades qui manifestent bien au-delà des contradictions internes, la constance de ce projet.

### La question de l'autre

Pour comprendre la place des processus historiques ayant affecté l'ensemble polynésien, il faut donc se déprendre des associations spontanées liées au « passé » et au « présent » : comme on va le voir, système et évènement, structure et conjoncture sont pendant de longues périodes irréductiblement liés. Cette discipline est nécessaire, mais elle est insuffisante ; car ces « conjonctures » fondamentales ont toujours pour point commun d'être informées par la question de l'Autre, question fondamentale dans l'histoire d'un certain nombre de sociétés de par le monde, comme le rappelle T. Todorov à propos de l'Amérique du Sud (1982).

Que penser, lorsqu'on est un *Ma'ohi* de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, des visites maritimes européennes, des relations que l'on instaure avec elles, ou plutôt *comment* penser ces visites et ces relations ? Le monde, et donc les sociétés que l'on peut considérer comme connues, avec lesquelles des relations régulières sont attestées, se limitent disons à l'archipel qu'on appellera plus tard les Cook et, à partir des années 1800, Hawai'i (Oliver 1974. Introduction et Vol. III) ; l'immense majorité des relations familiales, commerciales politiques s'inscrit à l'intérieur de l'espace interinsulaire connu (ibid.) ; évidemment, il peut être tentant ici d'objecter l'existence des migrations polynésiennes proto-historiques ; mais il s'agit ici d'appréhender un contexte sociologique à une période donnée, et à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, le contexte « extérieur », « autre » se définit géographiquement à l'intérieur de l'espace insulaire *ma'ohi*, au sens sociologique du terme. De relativement nombreuses élaborations cosmologiques (Henry 1962 1928) font état de déplacements de dieux « civilisateurs » entre des îles, puis, dans un continuum caractéristique, de déplacements socio-politiques ; à Hawai'i, la notion de Kahiki, « terre invisible d'au delà des mers », souligne avec un relief particulier la présence dans la mémoire collective de la migration et de l'existence d'un monde « extérieur » (Sahlins 1982). Il reste qu'aucun concept, mythologique ou non, n'est disponible pour appréhender l'existence d'une société étrangère, à l'exact inverse de régions comme l'Europe, carrefour alors traversé de flux incessants, où tout un chacun est informé du point de vue conceptuel de l'existence d'autres sociétés — de l'empire ottoman à la Chine, de l'Angleterre à la côte des Esclaves —.

Il m'a toujours paru remarquable — digne d'être remarqué — qu'il n'existe toujours pas en tahitien contemporain de concept pouvant véritablement traduire celui d' « étranger » existant dans dans de nombreuses langues européennes ; soit on est d'ici (*no unei*), soit on est de l'extérieur (*no rapae*) ; l'archipel tahitien c'est « la terre » (*te fenua*), un terme passé, significativement dans le parler français local. A présent, le concept être d' « ici » renvoie sans doute à des contextes fortement influencés par l'appareil administratif introduit par la France (lieu de naissance voire déclaration d'état civil) en dehors ou au delà de l'influence toujours forte des concepts résidentiels et territoriaux (ci-dessous) ; mais au XVIII<sup>ème</sup> siècle, être d'ici ou de là, c'est être intégré à une unité territoriale, à un *ai'a*, « un lieu où l'on a son foyer » comme le dit John Davies dans son dictionnaire de 1851, à une unité tribale ou sous-tribale ; être de l'extérieur, c'est être d'une autre *ai'a*. Étant donné que des unités tribales et territoriales pouvaient parfois coïncider avec une île, être de « l'extérieur » cela pouvait signifier être d'une autre île, voire d'une autre confédération politique pluri-insulaire ; en tout cas c'était le champ conceptuel le plus large capable d'appréhender une société extérieure. Certes, toute appréhension d'autrui s'opère par une projection au sens psychologique mais l'on voit que dans le cas polynésien, le champ de cette projection était particulièrement étroit, au regard de ce qu'il s'agissait de penser — en l'occurrence, de l'Angleterre pré-industrielle.

Comment penser l'Angleterre ou la France ? Question centrale dont on verra qu'elle parcourt une bonne partie de l'itinéraire que l'on va suivre. Étant donné ce qui précède, et qui sera longuement développé, on voit qu'il n'y a guère d'autre possibilité conceptuelle que d'opérer une projection sur l'évènement de la visite maritime ; puisque cette projection souligne avec une véritable fascination certains aspects visibles de l'unité tribale anglaise (*peretane*), telles que l'efficacité technologique révélatrice du *mana*, de l'efficacité sur le monde, l'un de ses aspects fondamentaux sera d'appartenir à cette unité tribale en adoptant son dieu et en pensant s'intégrer ainsi à son environnement « commercial » et militaire.



L'Autre est alors présent au centre même de soi — mais cette manière de parler est déjà abusive, au plan collectif, il n'y a pas d'Autre ; l'histoire polynésienne se confond, dans ses processus moteurs, avec l'apprentissage de l'Autre — apprentissage qui ne s'opère qu'avec les dénis infligés par les « puissances » — avec, on le verra, l'abandon militaire de l'Angleterre, l'échec des rêves d'abondance qu'il est désormais habituel d'affubler du nom de *cargo cult*. Cela ne signifie nullement qu'individuellement les Européens présents dans la période cruciale des années 1760-1810 soient considérés comme des *Ma'ohi* ; les missionnaires de la L.M.S. arrivés en 1797 sont, déjà, des « popa'a », des caucasiens (Archives de la L.M.S. ; Wilson 1799) ; des sous-différenciations sont même opérées dans cette catégorie, puisque certains de ces hommes, peuvent entendre que les Tahitiens « pensent qu'ils ne sont pas Anglais, ni ne ressemblent à aucun de ceux ayant visité l'île » (Wilson 1799 : 156, cité par Oliver 1974 : 1288). Ce n'est pas en l'occurrence tel ou tel *Ma'ohi* qui pense quelque chose de tel ou tel Anglais, c'est un système culturel qui se projette dans un autre ; quand ce système a appris la question de l'Autre, il n'est plus lui-même, mais sa propre métaphore, il est trop tard pour lui.

On comprend également que la saisie d'une « culture » polynésienne qui motivait au départ l'entreprise, ne puisse concerner que des formes implicites, qui parlent silencieusement derrière les situations sociales mais ne se résument pas à elles : les processus d'où émane cette présence silencieuse d'une ancienne culture à plusieurs reprises défaite et refaite seront plus riches d'enseignement que les apparences contemporaines des situations, d'autant plus pauvres ou pathétiques qu'elles sont lointaines de leurs véritables matrices ; quel sens trouver par exemple à la rencontre d'un protestantisme métaphorique face à la décision d'installation des sites d'expérimentation nucléaire des Gambiers, prise au plus haut niveau de l'État ? B. et M. -T. Daniellsson dans leur livre sur les complexes situations politiques connues par la Polynésie française de l'après guerre, rapportent l'anecdote suivante, qui traduit assez bien l'absence radicale de référence commune du dialogue.

En janvier 1963, une délégation de l'Assemblée Territoriale rencontre le général de Gaulle, qui l'informe de la décision d'installation des sites d'expérimentation. Le président de l'Assemblée Territoriale rappelle que les pasteurs polynésiens sont opposés à toute expérimentation nucléaire dans le Pacifique. Réponse du président de la République : « Dans ce cas, Monsieur le Président, demandez à vos pasteurs de faire des prières pour que les Russes et les Américains cessent de faire des bombes, et la France n'en fera plus. » (Cité par B. et M.-T. Daniellsson 1974 : 63).

Un exemple particulièrement frappant de la difficulté qu'a la néoculture polynésienne contemporaine de manier les conjonctures auxquelles elle fut et reste soumise ; pour cette raison, cette culture, cet assemblage où les bricolages historiques sont particulièrement visibles aux yeux de l'observateur, trouve ses racines ailleurs que dans ces conjonctures-là ; et depuis l'époque où elle a cru maîtriser l'extérieur pour ses propres fins, alors que c'est le contraire qui s'est produit, elle cherche toujours sa cohérence perdue.

Le lecteur doit ainsi percevoir que la Polynésie française contemporaine impose à l'anthropologue une révision, voire un bouleversement de ses méthodes sur lesquelles a d'ailleurs insisté le travail de A. Babadzan. On peut très brièvement résumer la nécessité de cette révision ainsi :

Soit l'axiomatique (les positions implicites de départ) de la démarche ethnologique. Il existe bien des courants à l'intérieur de cette démarche, mais en construisant une sorte d'idéal-type à la Weber, voici comment on pourrait la résumer. L'ethnologie « classique » rend compte de sociétés et / ou de cultures *différentes* ; la *différence culturelle* est au centre de son projet. Il est postulé que ces cultures et ces sociétés se développent ou se reproduisent au travers de leurs propres enjeux, de leurs propres *praxis*. Quand la différence paraît plus vague, l'ethnologie classique parle d'*acculturation* ; quand les sociétés différentes rencontrent le projet colonial, elles sont *dominées*. Les deux concepts d'*acculturation* et de *domination* qui viennent évidemment à l'esprit à propos de la situation polynésienne contemporaine sont elles-mêmes implicitement construites sur la notion de la différence culturelle ; pour être acculturé, et il faut être parti d'une situation de différence ; pour être dominé, il faut être différent du dominant. A propos de la Polynésie contemporaine, la révision des méthodes s'impose quand s'évanouit la pertinence des notions d'*acculturation* et de *domination* (ce qui ne signifie pas que ces notions ne soient jamais pertinentes).

Soit en effet l'ensemble socio-culturel de la Polynésie française contemporaine, en incluant dans cette catégorie les dimensions économiques et politiques. Cet ensemble est partie intégrante de la collectivité territoriale française, de la France. Qu'est-ce qu'y être Polynésien ? La Polynésie est pourvue d'institutions spécifiques ; d'une part, un pouvoir exécutif constitué par les services du haut commissaire (autrefois gouverneur)

représentant de l'État, plus récemment par un local exécutif, d'autre part un pouvoir législatif, l'Assemblée territoriale. L'histoire politique est composée de représentants locaux des différents archipels, appartenant essentiellement à une catégorie socio-culturelle dite « demie ». Quand ils résident dans leur circonscription, les conseillers territoriaux « demis » parlent généralement tahitien ; ils disent « nous » (*matou*) ; quand ils parlent à Pape'ete, siège des institutions ils disent « nous » (en français) au sens de l'élite politico-administrative. Beaucoup sont issus de lignées provenant de mariages mixtes Polynésiens-étrangers : Anglais, Américains, Suisses, Allemands, Autrichiens. La référence locale — être « de » Polynésie — tend dans leur cas à effacer la césure socio-culturelle. Il apparaît rapidement que ces mariages mixtes, situés à l'origine de cette catégorie dominante, ne peuvent que rarement être expliqués par une quelconque contrainte qui aurait été exercée sur les familles polynésiennes par leur ancêtre européen. Certaines lignées « demies » vont « vers le haut » (*haere i ni'a*) vers la sphère politico-économique dominante, mais d'autres sont progressivement réintégrés dans le contexte polynésien, selon des logiques exposées plus bas (partie II, chap. IV). Ceci implique que l'on peut en somme cesser d'être polynésien ou le devenir, en tout cas sur le plan de l'identité familiale. Cela peut évidemment être métaphorique : certains Européens établis depuis longtemps à Tahiti sont considérés comme des « locaux », pour reprendre le terme du parler local, ou se considèrent comme tel quand ils y trouvent un avantage ; pour être métaphorique, cela est néanmoins significatif. D'où, dans la population polynésienne cette fois, l'emploi de plus en plus fréquent de la locution *ta'ata tahiti*, qui crée une sorte d'unanimité située au delà de la stratification socio-culturelle évoquée, par opposition à l'ancienne catégorie de *ta'ata ma'ohi* (*ma'ohi* ne signifiant pas ici « maori » mais indigène, au sens botanique du terme). Il apparaît notamment que les facteurs de résidence, au sens anthropologique, jouent un rôle important dans la définition d'une identité. On peut remarquer que ces facteurs de résidence, de continuité résidentielle, sont généralement repérés par les observateurs comme des marques de ce qui subsiste de la culture polynésienne.

Dans la même logique métaphorique, être français (*farani*), c'est d'abord ne pouvoir être lié avec aucun ensemble sociologique « polynésien », en sus d'être toujours en position inconfortable. Il y a l'administration (*te hau*) et surtout le « pouvoir » (*te hau farani*). Dans les zones rurales, le pouvoir français est dit « de l'extérieur » (*no rapae*). (ci-dessous). Il est considéré non polynésien. On voit que l'on ne peut guère penser l'« autochtonie » en termes liés à une communauté qui serait autonome, différente, mais au contraire qu'il faut penser en même temps l'intérieur et l'extérieur.

Qu'en est-il des « vrais » Polynésiens, ou de ceux qui sont pensés comme tels par la confuse bourgeoisie « urbaine » ? Il y a la « coutume » (*te peu*) qui est également manière d'être ; quelqu'un a ses *peu*, ses idiosyncrasies. Dans la coutume, au centre de la coutume, est placé le protestantisme, à la fois comme discours et comme organisation. Certes, être *ta'ata tahiti*, c'est évidemment se référer à toute une série de touches descriptives (dont A. Babadzan remarque très justement qu'elles sont ordonnées de manière très analogue aux « traits culturels » de l'ethnographie 1930) : ne pas avoir peur des requins, savoir danser le *tamure*, manger du poisson fermenté (*fafaru*), travailler au coprah, aller pieds nus, etc ; cet ensemble de touches descriptives, que l'on peut étendre à l'infini, reproduit d'ailleurs comme en miroir ce que les non-polynésiens pensent des Tahitiens.

Mais être *ta'ata tahiti*, au sens d'appartenir à une communauté, a beaucoup à voir avec être partie de la communauté protestante (ou catholique, pour les Marquises). Il y a une sorte d'équivalence implicite entre les deux appartenances ; être à l'extérieur de l'Église, c'est un peu comme être à l'extérieur de la société ; jusqu'à récemment, on excluait de l'Église comme autrefois on expulsait d'une île (ci-dessous chap. III). S'il existait une sorte de base d'accord entre Polynésiens ne participant directement du mélange politico-culturel du centre urbain tahitien, ce serait de croire, d'avoir confiance en (*ti'aturi*) un « vrai Dieu », et d'appartenir à une Église chrétienne, très généralement l'Église Évangélique de Polynésie. Qu'on me comprenne ; cela ne signifie pas qu'être Polynésien est être protestant ; les termes de protestantisme polynésien ne sont que des instruments descriptifs commodes. R.I. Levy a remarquablement rendu compte du maniement polynésien des principaux concepts bibliques, et l'on ne peut que renvoyer à ses travaux (1969, 1973).

Qui n'est pas chrétien ne relève pas, en quelque manière, de la *communitas* ; la référence à l'Église reste omniprésente, quand bien même elle est moquée, niée ou contestée. Un nombre considérable de « maires adjoints » sont diacres de l'Église ; il ne fait pas bon entreprendre une initiative sans l'aval de telle ou telle instance ecclésiastique. Une des peurs des communautés rurales, c'est être dépourvu d'un pasteur (*'orometua*) etc...

Certes, l'Église comme institution propre à ses problèmes ; les pasteurs sont des menteurs (*'orometua ha'avare*), aiment à plaisanter les Polynésiens ; souvent, les pasteurs se lamentent, s'inquiètent ou s'indignent de la désinvolture de leurs ouailles, avec le temps nouveau (*tau'api*) qui s'infiltrait partout comme une inondation lente. « Ils préfèrent regarder la télé (*mata'ita'i te tele*) qu'aller au temple » me disait l'un d'eux. Mais beaucoup de Polynésiens s'accordent en ceci : il y a un dieu (un « vrai » dieu *atua mau*, ce qui suppose qu'il en existerait de faux) et de cet axiome posé découle le reste ; de la même manière, l'installation de l'Évangile (*te ha'amaura'a a te Evanelia*) constitue une sorte de point d'origine de l'histoire — et donc de la communauté polynésienne elle-même.

L'intégration du discours protestant constitue une des difficultés d'analyse les plus spectaculaires si l'on veut chercher la différence en Polynésie. Voici par exemple ce que déclarait en 1976 un pasteur polynésien ; la conversation portait sur la création de nouvelles paroisses, dans l'île de Huahine après la dernière guerre :

*« Les gens voulaient des pasteurs et il était possible d'obtenir des soutiens financiers ; c'est à cause de toutes ces raisons que la grande assemblée (apo'ora'a rahi, le synode) a pensé que ça pouvait se développer et à ce moment-là c'était beau (nahonaho) ; tout cela c'est le peuple (tenuna'a) ma'ohi qui l'a fait ce n'est pas une affaire venue de l'extérieur ('ohipa no rapae), c'était une affaire du dedans du peuple (na roto iana). »*

L'administration — à laquelle participent d'ailleurs des Polynésiens — est « de l'extérieur » ; des paroisses demandées par le peuple polynésien sont « de l'intérieur ».

Le maire de Huahine me parlait la même année du coprah dont la fabrication industrielle fut introduite par un Allemand dans les années 1860. « Le coprah, c'est une activité vraiment *ma'ohi* (*'ohipa faufa'a tumu no te ta'ata ma'ohi*) ». Une remarque relevée non pas parce que l'on reprocherait implicitement à l'interlocuteur de ne pas connaître ce fait historique, mais pour la réinterprétation caractéristique qu'elle révèle.

On voit ici à quel point les notions d'acculturation, voire de domination coloniale, sont insuffisantes ; puisque dans un cas, la logique conceptuelle implicite à la notion d'acculturation est impuissante à rendre compte de l'intégration d'un discours parfaitement étranger culturellement, tel que le protestantisme calviniste, au cœur même de la référence de l'identité ; puisque dans l'autre, et de ce fait, la domination — certes réelle — des Polynésiens n'est pas directement transposable des situations classiques de la colonisation — puisque c'est un peuple « protestant » et non pas « exotique » qui est dans cette hypothèse dominé.

Après ce court développement, on espère avoir convaincu le lecteur de la nécessité où l'on se trouve à propos de la Polynésie française, de penser *en même temps* l'autre et soi-même, l'intérieur et l'extérieur, l'étranger et l'autochtonie ; et plus encore, à penser la logique de leurs confrontations. On est, ici encore, renvoyé à l'histoire, à l'ordre diachronique des faits.

## 2. La démarche et le contexte contemporain.

Ces remarques ont des conséquences fondamentales sur la méthode et les buts d'une enquête d'anthropologie portant sur la Polynésie contemporaine. Il apparaît en effet qu'il n'est guère d'aspect de la vie sociale et culturelle polynésienne actuelle qui n'intègre, à un titre ou à un autre, des éléments extérieurs. L'exemple le plus frappant à cet égard car profondément ancré dans la vie de tout un chacun, est celui de la définition des droits fonciers familiaux, qui s'opère en référence aux comités d'attribution des terres (*tomite*) créés par le pouvoir colonial français à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et au début du XX<sup>ème</sup> siècle (ci-dessous chap. VI). La langue tahitienne a créé à l'aide du mot *tomite* certaines formes idiomatiques. Une terre ou un ensemble de terres peuvent avoir été *'tomite* (passif) *'(tomitehia)* : des ayants droits peuvent dire qu'ils ont un *tomite* sur telle ou telle terre (*e tomite matou ni'a tara fenua*) ; l'ascendant de tel ou tel a *tomite* (au passé composé) (*'ua tomite*) telle ou telle terre.

Une enquête d'ethnographie polynésienne ne peut donc, sous peine d'incohérence ou d'insignifiance, retenir certains éléments d'informations considérés comme « ethnographiques », ceux qui seraient en somme

les plus « exotiques » pour les besoins de la démarche « classique » et en rejeter d'autres, à l'évidence nécessaires aux premiers pour exister ainsi, parler d'un chef de « district » sans parler de l'administration française ; parler de faits fonciers sans parler des comités coloniaux d'attribution des terres ; parler des concours de pirogues entre districts ou entre îles (qui procèdent certes d'un très ancien esprit de compétition) sans parler des ligueurs qui les financent, organisés sur le modèle des « associations de la loi de 1901 », etc...

Ici encore, qui dit synthèse parle de la question de l'Autre ; qui pose cette question pose celle de l'histoire. Enfin, qui dit synthèse ne dit pas nécessairement synthèse réussie ; une anthropologie historique de la Polynésie doit nécessairement être une anthropologie de la déstructuration et de la perte de sens.

Le travail à dimension historique que l'on présente ici est le résultat paradoxal d'une question simple : comment rendre compte de la société polynésienne contemporaine rurale ? L'apparente simplicité de cette question allait mettre en mouvement une démarche attirant à elle un nombre sans cesse plus grand de matériaux historiques, à partir desquels seuls la question d'origine semblait pouvoir prendre sens. La simultanéité de la même interrogation dans différentes recherches ne signifie pas nécessairement la validité de cette interrogation, mais il paraît néanmoins remarquable que dans la période de temps où se menait ce travail, trois autres sur le monde polynésien inspirées de motifs comparables — celles de A. Babadzan (1979) et de C. Robineau (1981) pour ce qui concerne Tahiti, celle de M. Sahlins (1982) pour Hawaï — aient vu le jour.

L'insistance sur la diachronie, les processus historiques de transformation et la volonté de saisir ou de faire pressentir les « matrices » culturelles qui les génèrent a conduit à faire passer au second plan l'ethnographie contemporaine, que l'on condense à l'extrême dans la partie qui suit. Cette priorité qui a pu sembler émerger d'elle-même est non seulement le résultat d'un effort pour tirer toutes les conséquences des considérations précédentes, mais aussi le produit, plus conjoncturel, de l'énorme quantité de sources historiques existantes ; doubler, comme c'était le projet au départ, le travail d'anthropologie historique d'une ethnographie contemporaine eut conduit à faire de ce texte, déjà d'une taille à la limite du maniable, l'un de ces monstres typographiques dont on peut se demander quelle est ensuite la vie réelle. Nombre de matériaux « de terrain » se trouvent déportés dans le cours du texte, et notamment dans la deuxième partie.

De plus, on a consacré une part importante de l'effort au XIX<sup>ème</sup> siècle polynésien en considérant que c'est alors, et très spécialement dans les années 1860, que s'élaborent ces formes institutionnelles métaphoriques où se conjuguent à la fois l'Autre et soi-même. Dans l'ordre de l'exposition, dans la démarche interne, il est donc implicitement soutenu qu'à partir de l'annexion définitive par la France, tout est déjà joué du projet que semblait assigner à l'Autre européen le système culturel *ma'ohi* d'origine. Si le projet colonial français a certes changé de nature dans les années 1900, au fil des rééquilibres politiques, des transformations de l'économie, on a considéré que les formes de ce projet sont depuis lors restées stables à de nombreux égards ; simplement elles ont pour ainsi dire enflé. Il serait trop simple en effet de considérer comme une sorte d'évidence naturelle la part démesurée de la ville de Pape'ete dans la vie économique et sociale de la Polynésie française contemporaine ; sans y voir l'effet de ce jacobinisme triomphant, de cette fascination du centre et de la centralisation, que révèle si bien le projet colonial français en général ; il s'agit en somme de recréer Paris partout, redoutable entreprise. Mais qu'y-a-t-il là-dedans de « polynésien » ? L'histoire du XX<sup>ème</sup> siècle polynésien, le déchiffrement des processus et des formes institutionnelles dans lesquels vivent toujours les Polynésiens contemporains, c'est aussi d'abord l'histoire de l'appareil colonial français, ne serait-ce que pour cette raison et peut-être peu après l'annexion, l'essentiel des décisions, de la décision est entre les mains des non-Polynésiens.

Une sorte de sub-culture s'est alors survécue dans la claudication et le malaise, pathétiquement accrochée à cette dernière zone d'étrangeté, de différence qu'était la langue polynésienne ; de cette sub-culture, les biographies présentées dans la deuxième partie consacrée à cette période témoignent. Enfin, de nombreuses études d'anthropologie sociale, de géographie humaine, de sociologie, traitant de sujets connexes à ceux abordés ici, étaient disponibles pour la société polynésienne contemporaine, et ce fait a milité en faveur de l'orientation historique. On y reviendra.

Nécessairement attirée vers « L'histoire » (la reproduction et la transformation de formes sociales et culturelles) la démarche s'est efforcée de faire de cette contrainte un bienfait.

Il était de plus impossible pour de larges périodes de se limiter à telle ou telle « famille » — en supposant même qu'on libère cette notion de ses connotations ethnocentristes — voire à telle ou telle île ; si les situations historiques évoquées ci-dessous se rapportent souvent à l'île de Huahine en tant que telle, c'est que dans ce cas l'espace insulaire se confondait parfois avec l'espace politique et territorial (ci-dessous, chapitre II). Même en se limitant à certaines régions centrales de l'archipel de la Société, cette exigence a alourdi d'autant l'exposition.

Les concepts qui en tahitien contemporain dénotent ou connotent le savoir historique montrent une obsession de la fixité ; il y a les « paroles dures » (*parau pa'ari*) qui renvoient à toute sorte de récit ou de savoir oral « traditionnel », le mot *pa'ari* étant associé à la maturité des hommes comme des fruits, aussi bien qu'à la dureté des objets ; mais on a coutume de douter de la véracité de ces « paroles dures » pour cette raison qu'elles ne sont pas *mau*, « fixes, établies » ; or les détenteurs des récits mythiques qui jouaient un si grand rôle dans l'ancienne civilisation *ma'ohi* montraient leur compétence d'après la fidélité à un texte originel — d'où sans doute cette obsession de la fixité, notée aussi par A. Babadzan pour les « livres des ancêtres » (*puta tupuna*) des Australes et par H. Lavondès aux Marquises (1979 et 1967) ; fixité, intangibilité, parfaitement contradictoires à la multiplicité d'interprétations à la fois endogènes et exogènes répandues à des titres divers dans la population polynésienne contemporaine sur sa propre histoire. L'histoire dit-on n'est pas « droite » (*afaro*). Voici quelques extraits d'une conversation de janvier 1977 avec un diacre protestant du Sud de Huahine.

*R. (...) On dit que les gens se rassemblaient tous en ville (l'oire) autrefois, les adultes et les enfants, ils y allaient sur les bateaux pour entendre des nouvelles des chefs. C'est ce qu'on dit, ce sont des paroles vraies (mau) ? Non, non, ce n'est pas des paroles vraies, ce n'est pas cohérent (tu'ati, joint, associé) non.*

*Q. Je me demande d'où vient la création des districts d'Ama et d'Atea, je pense que ça vient de l'installation des Pomare puis du groupe Marama.*

*R. Par quel vieux as-tu été trompé pour connaître ainsi des paroles dures (na vai 'oe ha'avare mea'ite tera parau pa'ari) (...) (Il prend une boîte d'allumettes et la dispose sur la table, le long du côté de la table, qui figure alors le temps historique / elles ne sont plus justes (tano) maintenant.*

C'était là le problème de ce que P. Veyne appelle la « rétrodiction ». Mais ce n'était pas la seule raison pour laquelle des Polynésiens de différents milieux se défiaient de l'histoire, ou à tout le moins ne parvenaient pas à s'y trouver à l'aise ; la principale était bien la complexité des processus par lesquels un peuple, un système culturel, avaient tenté, souvent vainement, d'intégrer les apports ou les données « extérieurs », la complexité de ce qu'on peut appeler avec A. Babadzan un « travail de dénégation » (1979 : 232). L'identité historique polynésienne ne peut en effet être vue que par le biais de réinterprétations successives, de moins en moins cohérentes au fur et à mesure que la logique des faits échappait à la logique des idées. Seule la langue tahitienne certainement transformée elle aussi, mais vivante, constituait le fil d'Ariane d'une certaine continuité. On y reviendra.

Comme toute recherche à dimension anthropologique ce travail s'est nourri d'une enquête de « terrain » qui visait au départ à rendre compte de la situation socio-culturelle présente de la Polynésie française. C'est au travers de cette tentative d'une ethnographie contemporaine qu'on s'est trouvé sans cesse renvoyé à ce qu'on pouvait alors percevoir comme les véritables faits fondateurs, et c'est donc dans le cours de cette démarche que les sources ethnographiques se sont trouvées déportées vers des sources historiques plus classiques, notamment d'archives françaises et anglaises dont on présente ci-dessous les principales caractéristiques.

Ce détour paraissait non seulement légitime eu égard aux critères méthodologiques évoqués ci-dessous, mais possible que de nombreux travaux anthropologiques étaient, au début de l'enquête, disponibles pour les populations polynésiennes centrales, comprenant les îles de la Société, les Australes, les Tuamotu et les Marquises ; il s'agissait notamment, pour ce qui concernait l'anthropologie dite sociale et l'analyse des organisations, des travaux de A. Hooper sur Maupiti (1966) aux Sous le Vent, de F.A. Hanson aux Australes à Rapa (édition française 1972), de P. Ottino pour l'atoll de Rangiroa et le nord-est des Tuamotu aussi bien que pour la presqu'île de Tahiti (1972 et 1965) ; de P. Kay (1963) et de D. Oliver (1978) pour

les îles de la Société ; pour les questions économiques et foncières, pour les conséquences de l'urbanisation et des transformations socio-économiques récentes, des travaux de C. Robineau que l'on condense en renvoyant à sa thèse (1961), de F. Ravault (1980), de J. Fages et al. (1970) ; on disposait, en outre d'importantes sommes archéologiques tant françaises qu'américaines, notamment avec les travaux de J. Garanger (1969), de R. Green ou Y. Sinoto, et de la pertinente et subtile analyse d'un corpus mythologique marquisien livrée par H. Lavondès (1975). A des dates plus éloignées, des ouvrages importants et connus de tous ceux qui s'intéressent à la Polynésie étaient disponibles, tels que *Tahiti aux temps anciens* (trad. fr. 1962) le plus important corpus de textes tahitiens anciens, réuni par T. Henry et d'abord publié par les soins du Bishop Museum de Hawai'i en 1928. Enfin était paru en 1973 le remarquable ouvrage de R.I. Levy *Tahitiens*, rendant compte des ajustements psychoculturels des Tahitiens contemporains.

Ce corpus de connaissance et cette richesse d'approches ne constituait pas seulement une inappréciable base pour une nouvelle démarche, il semblait imposer notamment dans le domaine de l'anthropologie sociale, que cette nouvelle démarche se nourrisse au mieux de cet acquis, en évitant de reproduire mécaniquement des analyses ou des faits qui semblaient bien établis. La perspective historique et diachronique paraissaient de ce point de vue comme du point de vue méthodologique, s'imposer ; d'autant qu'à cet égard semblait exister une sorte de vide lacunaire, même si la foison de travaux historiographiques évoqués ne manquait pas de faire apparaître des matériaux de qualité.

En bref, si l'on savait comment les Polynésiens s'organisaient du point de vue familial et foncier, comment ils produisaient dans le cadre d'une économie dominée, comment certaines armatures culturelles modélaient leur psychologie, on ne s'était véritablement pas attelé à la tâche, parfois analogue à celle de Sisyphe, de savoir « comment ils en étaient arrivés là », pour poser la question dans des termes triviaux. Question certes ambitieuse, et à laquelle le présent travail n'entend bien entendu constituer qu'un début de réponse, mais qui parut suffisamment importante pour que la trajectoire de la recherche aille au bout du chemin, certes partiel et maladroit, qu'elle avait emprunté.

L'enquête et donc les matériaux historiques utilisés se rapportent essentiellement à l'île de Huahine et plus généralement aux îles dites « Sous le Vent » de Tahiti ; dans certains cas, à l'île de Tahiti elle-même. A l'île de Tahiti, parce qu'elle a constitué depuis les premières sources historiques connues un centre démographique et politique important, vocation qui s'est réitérée avec la création progressive de l'agglomération de Pape'ete (station missionnaire dans les années 1820), le protectorat puis l'annexion française de 1845 et des années 1880 et 1897. Les connaissances sociologiques évoquées empêchaient en effet de considérer comme un objet sociologique pertinent la seule population d'une île pour des raisons différentes selon les périodes. Au XIX<sup>ème</sup> siècle, pour la raison que les chefs de Huahine et de l'île de Ra'iatea, sa voisine, constituaient des réseaux virtuels, parfois activés, permettant l'alliance politique ou la mobilisation militaire, et que leur action s'inscrivait dans un cadre socio-géographique dépassant celui du strict espace insulaire ; de même, parce que les réseaux généalogiques montrent l'existence d'une exogamie insulaire, qui amène nombre de groupes familiaux « originaires » de Huahine (*opu tumu*) de répartir dans le temps des lignées alliées sur l'ensemble d'un espace essentiellement constitué par les îles Sous le Vent, voire par l'ensemble des îles de la Société ; enfin parce que la vocation fortement encouragée par le projet colonial de centre politique et économique de Pape'ete impose à beaucoup de Polynésiens d'y passer des parties de leur vie.

Huahine, dans l'ensemble de sa mouvance sociologique, constitue néanmoins le point de référence du texte suivant, à partir du moment (1809) où des sources historiques sont disponibles. La présentation du contexte social et culturel contemporain qui suit a pour but essentiel de montrer comment ce contexte renvoie à des processus historiques auxquels ce travail a cru devoir consacrer l'essentiel de son attention.

L'île de Huahine est la plus orientale de l'archipel des îles dites Sous le Vent, ce que la langue tahitienne traduit « en bas du vent » (*raro mata'i*). Cette expression désigne aussi la circonscription administrative du même nom, qui a son siège à Uturoa, sur l'île de Ra'iatea, la plus importante de l'archipel en superficie et en population. Huahine n'est séparée de Ra'iatea que par vingt cinq kilomètres environ. L'île de Ra'iatea constitue un centre administratif pour l'ensemble des îles Sous le Vent (services de l'administrateur, dispensaire, lycée) ; mais la proximité géographique de Ra'iatea et de Huahine s'est toujours doublée d'échanges particulièrement étroits, notamment politiques et territoriaux.

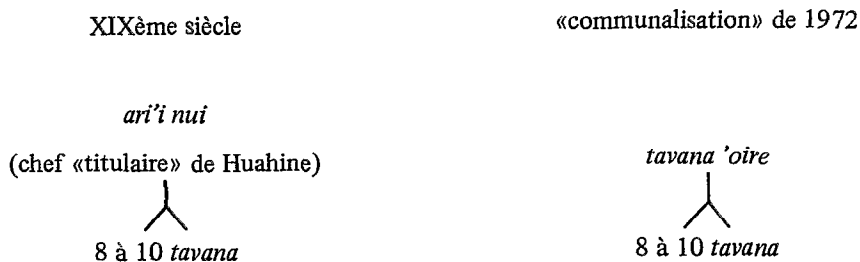
L'île est reliée à l'ensemble des Iles de la Société par des cargos (nommés goélettes) selon un rythme hebdomadaire ; et par des avions journaliers.

Les activités restent essentiellement agricoles. A la grande époque de la vanille et des oranges a succédé la production de pastèques (*mereini*) dont il existait dans les années 1975 sq. une forte demande à Pape'ete. Les pastèques et melons d'eau sont cultivés dans des fosses creusées dans le sol corallien des îlots récifaux (*motu*). La production des pastèques s'organise selon les schémas d'une « économie d'aubaine » dans les termes de C. Robineau. Les pastèques sont — contrairement au coprah que l'on délaisse de plus en plus, à la vanille et aux oranges, une très ancienne production *ma'ohi* (le missionnaire Davies s'en fit offrir une en 1809, ci-dessous chap. II). Bien que les capacités agricoles restent semble-t-il en deça de leur maximum, les productions vivrières subsistent : porc, taro et ignames. La pêche par contre est sporadique et individuelle ; ses résultats sont complétés par l'activité des trois bateaux bonitiers de l'île, dont on congèle les prises à Fare.

La circonscription administrative des Iles Sous le Vent n'a commencé à se définir qu'avec la colonisation définitive de l'archipel par la puissance française, à la fin du XIXème siècle. L'importance politique de Ra'iatea attestée depuis les premiers témoignages connus a milité en faveur de la création du centre administratif d'Uturoa. Ce n'est cependant qu'à cette époque que l'île de Ra'iatea a pu être considérée comme un « centre » ; on pouvait repérer jusqu'alors deux centres, l'ensemble Porapora-Maupiti et l'ensemble Ra'iatea-Huahine, l'archipel dans son ensemble étant néanmoins relié par de multiples échanges.

L'île de Huahine a été constituée en commune (*'oire*) par la loi de communalisation de 1972. La population totale de l'île pouvait être estimée à 4 000 habitants dans les années 1975-1977 d'après une projection du dernier recensement disponible (Fages 1977). Depuis la colonisation française, sa population était répartie en des « districts » dont le nombre a varié de huit à dix, au fil des réorganisations ; ces districts se sont, du point de vue administratif, transformés avec la « communalisation » en communes adjointes, également nommées *'oire*, bien que le terme *mataeina'a* désignant à l'origine les anciens territoires socio-politiques contrôlés par des chefs soit toujours utilisé. A partir de la « communalisation » nommée en tahitien « gouvernement des villes » (*fa'aterera'a 'oire*) la représentation de chacun des anciens districts s'est opérée selon la législation en vigueur en métropole. Chaque ancien district est ainsi pourvu d'un conseil municipal (*'apo 'ora'a 'oire*) dont l'autorité essentielle est le maire (*tavana piti*). Chaque maire de district est membre du conseil municipal de l'île de Huahine, lui-même présidé par le maire de Huahine, considérée comme commune dans son ensemble. Dans ce système les ambiguïtés de vocabulaire sont grandes, ce qui fait que chaque maire adjoint se voit toujours appeler *tavana*, selon un usage qui remonte au XIXème siècle, alors que seul le maire de Huahine est nommé *tavana 'oire*.

L'île est de plus représentée à l'Assemblée territoriale de Polynésie française par un conseiller territorial (fonction qui n'a pas reçu de traduction courante en tahitien). On peut remarquer que la forme de cette organisation calque l'ancien appareil politique de l'île au XIXème siècle.



La loi de communalisation dont l'esprit était de donner plus de pouvoirs de décisions à des personnalités polynésiennes a eu notamment pour résultat d'accroître notablement l'autonomie budgétaire des nouveaux maires et maires adjoints ; la tutelle de l'administration sans doute justifiée par la nécessité d'une période de transition, reste étroite ; c'est ainsi que le budget communal, toute décision importante peuvent être remises en cause par les administrateurs de circonscription nommés *tavana hau* et qui sont d'origine métropolitaine. Les pouvoirs de justice sont de même essentiellement entre les mains d'un juge métropolitain siégeant à Ra'iatea.

Si les maires adjoints sont des personnalités connues de tous, leurs fonctions restent souvent plus consultatives qu'exécutives. Les attitudes personnelles jouent un rôle important à l'égard de la définition de la fonction de *tavana*, notablement renforcée par la loi de communalisation. Comme le note R.I. Levy, toute fonction impliquant un arbitrage ou l'idée d'un conflit entre des hommes ou des groupes se doit en Polynésie d'être assumée dans l'esprit le moins autoritaire possible. Pour un *tavana*, et a fortiori pour l'un de ces équivalents des garde-champêtres que sont les *muto'i* (auxiliaires de police), l'un des gages du succès est d'être considéré comme doux (*maru*) ; il peut à tout moment survenir de ce fait une contradiction avec l'autre qualité demandée, l'énergie (*'ito'ito*). Si le succès d'un maire polynésien se mesure très certainement à l'importance des équipements collectifs (cantines scolaires, écoles, wharfs, remblais, réseau routier) à l'énergie qu'il met à veiller sur les gens (*ha'apa'o te ta'ata*), elle se mesure aussi à ne se mêler que de ce qui le regarde.

Lors de l'enquête de terrain l'ensemble des maires adjoints de Huahine avaient tous des rapports plus ou moins étroits avec une Église chrétienne, notamment l'Église évangélique de Polynésie. Sur les huit, six étaient diacres protestants, un était membre d'une petite communauté adventiste, le huitième étant un maire que nous appellerions absentéiste puisqu'il était aussi conseiller territorial. L'ensemble de cette communauté politique est ainsi étroitement imbriquée à l'élite dominante de l'Église ; voici une question qu'on ne peut résoudre en termes synchroniques et à laquelle s'efforce de répondre une bonne partie du travail qui suit.

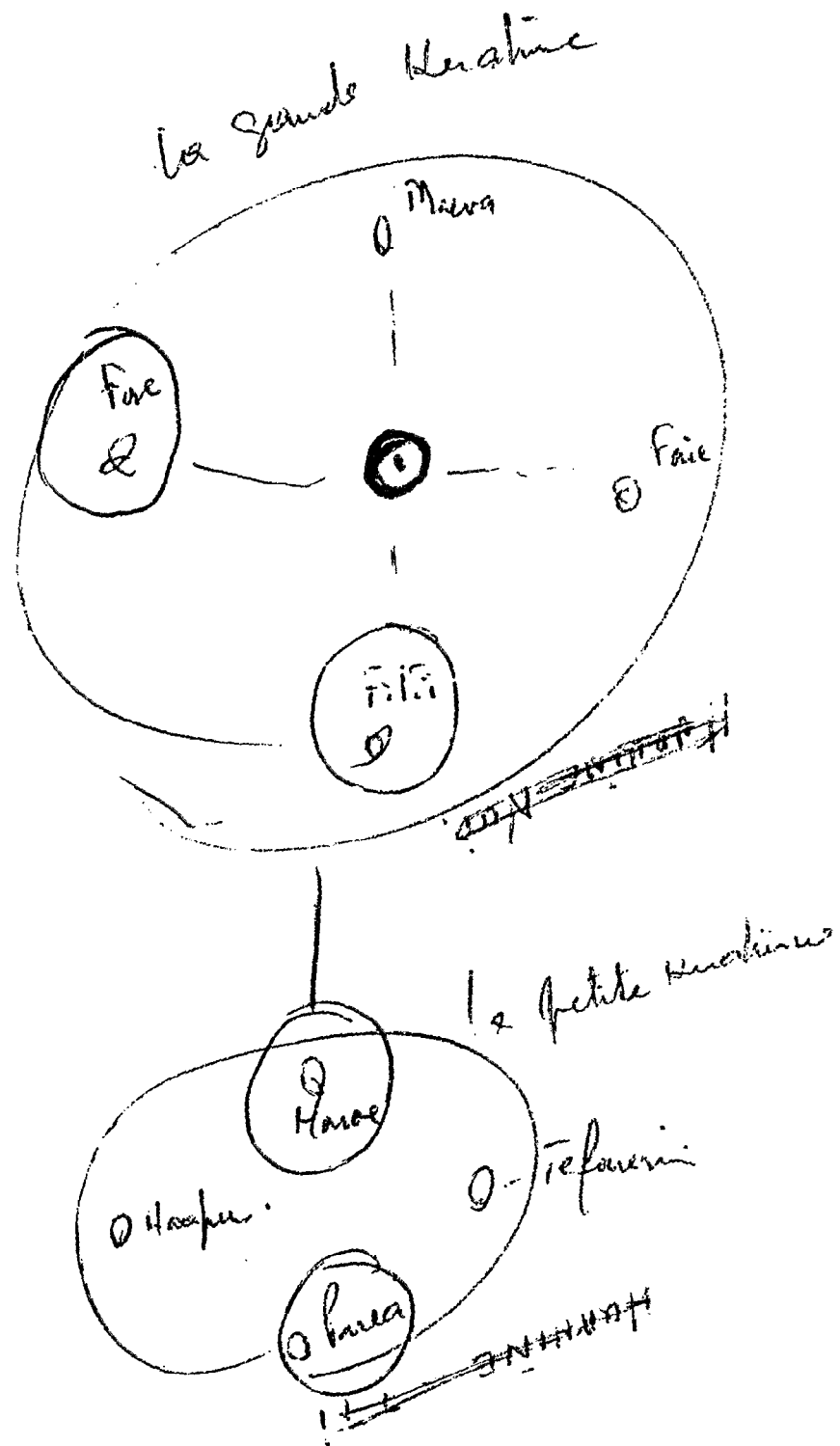
Les *tavana* de Huahine, si respectés qu'ils aient pu paraître, donnaient moins l'impression de commander à des gens ou de gérer des ressources que d'être les intermédiaires privilégiés du pouvoir central, celui du gouverneur et des administrateurs de circonscription, tous Français. Leur relation avec l'administration centrale était de nature conflictuelle. Il se trouvait ainsi que tous avaient une connaissance relative et inégale du français, ce qui n'était nullement le cas de la grande majorité de la population de Huahine. En ceci, ils accusaient le lourd poids de soixante dix années de gestion coloniale, pendant lesquelles la fonction de « chef de district » et sa définition s'étaient limitées à ce dont l'administration française – dans son ignorance du tahitien – ne pouvait se charger : témoignages sur les conflits de terres et de toute nature, tenue de l'état civil, répercussions des consignes du pouvoir central.

Les « districts » constituaient une unité sociale de référence non négligeable. Il existait toujours une compétition sourde entre chacun de ces districts, à un point tel que la tâche de toute personnalité en position d'arbitrage s'en trouvait compliquée d'autant ; si un maire représentant un district avait obtenu une autorisation de remblayer (*fa'a'i*) sur la mer (en augmentant ainsi la superficie habitable des agglomérations la plupart proches du littoral) il y avait de bonnes chances pour qu'au prochain conseil municipal chacun mette en exergue le précédent ainsi constitué ; il en allait de même pour tous les équipements collectifs, dont l'importance dans les consciences tendait chez les *tavana* à identifier leur histoire personnelle avec une succession d'inaugurations (voir partie II, chap. V). Le « district » de Maeva par exemple situé au bord de l'immense lagune de Faunanui et ancien centre politico-religieux de l'île (partie I, chap. II) faisait place à part ; de l'extérieur, on imputait aux habitants de Maeva une histoire spéciale, nimbée dans une aura de cannibalisme, de paganisme et de férocité ; Maeva était parfois dit un district *'ino* « mauvais », quand l'occasion s'en présentait. A des degrés moins marqués, l'individualité relative de tous les districts s'affirmait de la même manière, par exemple pour Maro'e qu'on avait voulu « fondre » dans Fiti'i à la fin de la guerre, pour Tefareri'i et Parea, pour Faie dépendant autrefois de Maeva, etc. On était « de » Fiti'i ou « de » Fare (*no Fare*) aussi bien que « de » Huahine. Le découpage administratif, qui impliquait dans chaque district la tenue de l'état civil et notamment des déclarations de naissance (*parau fanaura'a*) n'était pas seul en cause dans ces appartenances. Chaque district était en effet pourvu d'un temple protestant (*fare purera'a*) ; certains comme le district de Fiti'i étaient même pourvus d'un temple par « région », la création d'un temple étant considéré comme possible par l'Église à partir de 300 habitants.

L'individualisation des « districts », est mise en évidence par le dessin ci-contre. Ce dessin a été fait à mon intention en 1976 par le secrétaire de la mairie de Huahine pour m'expliquer un conflit qui opposait certains membres du conseil municipal de Huahine à d'autres.

Au sens géographique et territorial, chaque district constituait une superficie close par des limites, formée d'un certain nombre de terres (*fenua*) portant chacune un nom. Comme le remarque F.A. Hanson pour Rapa, la notion de *fenua* s'applique à des niveaux de généralité très différents. Une maison est installée sur un *fenua*, Huahine dans son ensemble est aussi un *fenua*.





Croquis fait par un employé de la mairie de Huahine pour expliquer un conflit entre districts (1976).

Les terres constituaient un repérage premier de l'espace insulaire, permettant de scinder cet espace en un grand nombre de lieux-dits dont les noms étaient empruntés à celui de la terre la plus proche ou la plus remarquable. Dans le district de Maeva, par exemple, on pouvait se rendre à Afa'ahiti, à Ta'areo, à Ti'ipoto, etc. Beaucoup de ces noms de terre (*io'a fenua*) constituaient des repères historiques ou mythico-culturels non négligeables. Quelqu'un qui savait ces « paroles dures » (*parau pa'ari*) qui tiennent parfois lieu d'histoire dans la conscience individuelle des paysans tahitiens savait expliquer les noms de terre ; certains connaissaient encore ces « chants de terre » (*paripari fenua*) dont l'extrême poésie semblait vouloir glorifier toujours mieux cet espace sur-repéré. Le chant de terre concernant la pointe Nord de Huahine, où était établie un ancien *marae* important, commençait ainsi :

*e tu' ou'ou te ta'i i Manunu*  
*Vauvau te tai i te mea nei e*  
*'Ia au o hu'a te ta'i ia Mou'a Tapu*  
*Te mou 'a te mata'i e toerau*  
*E farara te mata'i e toerau*  
*Piri' oihia oi*

A Manunu la mer fait signe de la tête  
 La mer s'y étend  
 Que / ou Quand / la mer s'accorde à la Montagne Interdite  
 Montagne, la mer se pose auprès de toi  
 Le grand vent du Nord souffle  
 Devenu boiteux il change de direction

Comme P. Ottino l'a montré (1966) ces anciens textes oraux ont pour nature d'être ambigus et leur transmission est désormais aléatoire ; beaucoup de Polynésiens ne comprenaient pas ce lambeau de texte, au tahitien contourné. Il donne néanmoins une idée du style de ces chants de terre, dont peu sont encore connus.

L'ensemble des terres de Huahine fut recensé dans les années 1896-1899, dans le courant de l'opération administrative visant à faire sortir les Polynésiens des Sous le Vent du régime de l'indivision foncière et à définir les droits individuels de chacun. Les résultats de l'enquête administrative furent publiés au Journal Officiel des Etablissements Français d'Océanie (supplément) en 1899-1900. Ce recensement est particulièrement utile à l'historien. On comptait alors 1 000 terres environ à Huahine, de superficie d'autant plus restreinte que l'on se rapproche du littoral, espace évidemment plus favorable à l'agriculture que les crêtes abruptes des montagnes, qui comme partout en Polynésie constituent des limites naturelles. Il est bon de remarquer que depuis le début du XIX<sup>ème</sup> siècle et sans doute auparavant (d'après les noms de terre apparaissant dans les archives de la L.M.S. de la période 1809-1890) le découpage foncier s'est maintenu, les faits d'occupation humaine évoluant évidemment considérablement. Depuis 1809 (premières estimations démographiques des missionnaires Davies et Henry, (ci-dessous, chap. III), le chiffre de la population résidant à Huahine évolue entre 2 000 et 4 000 personnes, en passant par un minimum de 900 dans les années 1890. On établit ci-dessous, que chaque « district » loin de constituer une superficie close comme un « canton » français, s'apparentait à une unité politico-territoriale à laquelle était affectée un certain nombre de terres, pas nécessairement contiguës, réparti sur l'ensemble de l'île. Il apparaît qu'il existait alors une compétition entre unités politico-territoriales pour contrôler le plus grand nombre possible de terres ; c'est, d'une certaine manière, toujours le cas actuellement, bien que les conséquences d'un accroissement ou d'une diminution du nombre de terres soient moindres sur le plan de la politique insulaire interne. Les aléas administratifs que l'on évoquait, relatifs à la fusion de tel district dans tel autre ou au contraire à son individuation, n'ont pas d'autre enjeu. Depuis la « communalisation » un nouveau stock de terres se différencie, celles qui font l'objet d'un achat sur les fonds propres de la mairie. Elles ne relèvent alors d'aucun « district » et pourraient s'apparenter, si leur nombre n'était encore modeste, à ces terres propres des chefs titulaires de Huahine (nommés par erreur « rois » ou « reines ») et que l'administration du protectorat baptisa un temps terres *fari'i hau*, « réservées au pouvoir ».

L'organisation des « districts » de Huahine témoigne de l'importance de l'influence administrative française. Les maires et maires adjoints, les employés permanents de la mairie de Huahine émargent au budget de l'Etat français. Simultanément, le mot même de *tavana* qui sert à désigner ces maires est une tahitianisation de l'anglais *governor*, par lequel les missionnaires de la L.M.S. nommaient les chefs des anciennes unités territoriales (ci-dessous, chap. III).

L'organisation de la circonscription administrative elle-même, ses délimitations (les Iles Sous le Vent) témoigne elle aussi d'un processus par lequel l'administration coloniale s'organisa sur la base d'un décou-

page territorial d'origine, les chefferies des Iles Sous le Vent étant, avant cette colonisation, relativement autonomes de celles de l'ensemble Tahiti-Mo'orea.

Dans chaque île relevant de la circonscription, un gendarme « chef de poste » représente l'administrateur de circonscription. Cette fonction est nommée en tahitien *muto' i farani*, « policier français » bien que beaucoup de ces hommes soient désormais d'origine polynésienne. Le chef de poste est en fait la seule fonction à disposer de réels pouvoirs de police, bien que les *tavana* aient le pouvoir de demander l'intervention du gendarme. Les fonctions de chef de poste sont multiples : centralisation de l'état civil, missions d'assistance et de surveillance de toute nature, tenue des statistiques de production agricole, interventions préparatoires aux actes notariés. Jusqu'à récemment la fonction de chef de poste était exclusivement tenue par les gendarmes métropolitains, il existait alors un certain consensus chez les *tavana* polynésiens pour limiter au maximum leur intervention dans la vie interne d'un district.

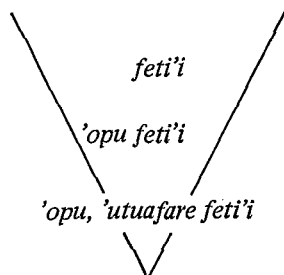
Le terme de « loi », *ture*, est un néologisme tiré du sanscrit inventé par les missionnaires de la L.M.S. qui constituèrent le premier corpus de lois écrites. Ces « codes » formalisaient en fait les anciennes procédures utilisées par les *Ma'ohi* pour régler les différends politiques, commerciaux et civils. Ils sont désormais connus sous le nom de *ture ma'ohi* ; beaucoup de Polynésiens de Huahine parmi les plus âgés disent regretter la loi *ma'ohi* (celle appliquée alors que Huahine, entre 1900 et 1946, était encore sous un régime particulier s'apparentant à un protectorat). La notion de *ture ma'ohi*, dans son acception de loi antérieure à la colonisation s'oppose à celle de *ture farani*, de « loi française ».

Les élections (*maitira'a*) constituent un moment particulièrement révélateur de la vie insulaire, la constitution des listes (*tapura'a*) faisant apparaître des réseaux partiels, souvent aussi vite défaits que faits. C'est à cette occasion que l'observateur est confronté aux inextricables liaisons, notamment parentales, existant entre tous les membres d'une communauté insulaire polynésienne. La formation de ces listes électorales pourrait en effet laisser penser que des intérêts communs tendent à favoriser les regroupements qui s'y opèrent ; mais des faits structureaux d'organisation sociale montrent que chacun peut se trouver avoir des intérêts communs avec quiconque, et que l'on peut difficilement trouver une logique implicite dans la seule association de tous ces noms, ceci contrairement à d'autres sociétés où des factions stables s'opposent depuis, semblerait-il, « toute éternité ». Les multiples liaisons évoquées — parentales, foncières — sont redécoupées par des groupes d'intérêt transversaux constitués sur la base des références politiques présentes : « autonomistes » ou pro-français, partisans de untel ou untel censé mieux représenter ces références politiques.

#### Organisation sociale et nature du savoir historique

La société polynésienne rurale est caractérisée par la nature des relations entre l'organisation familiale et foncière. L'organisation familiale est caractérisée par son « indifférenciation », c'est-à-dire par l'absence de critères de sexe permettant de choisir qui l'on intègre et qui l'on élimine d'une « famille », ou d'un groupe familial. Ce que P. Ottino a montré pour les Tuamotu paraît à cet égard pertinent pour les Iles de la Société ; dans le cadre d'un réseau de la parenté qui se trouve du fait de l'indifférenciation quasiment continu, il faut que des critères autres que sexuels permettent à des unités organiques de se constituer. L'indifférenciation première en matière de parenté est notamment marquée par l'usage de terme de *feti'i*, qui désigne toute personne avec qui on peut tracer des chaînons de parenté intermédiaires, ou encore avec qui on peut penser, de notoriété publique, que l'on est relié de cette manière. Dans ce sens, le stéréotype européen selon lequel tout le monde est cousin en Polynésie trouve quelque vérité. Si l'on s'en tenait à ce critère chacun serait également *feti'i* en Polynésie, et l'on ne pourrait trouver aucune raison, subjective ou objective, pour que des groupements localisés, de la taille démographique que l'on peut observer sur place, existent. Comme les travaux d'anthropologie sociale sur l'ensemble des sociétés « indifférenciées » ou cognatiques l'ont montré, ces critères de différenciation autres que les critères de sexe sont liés à des séquences de *choix résidentiels* internes aux groupes familiaux. (On se réfère ici à une vaste littérature anthropologique dont il est impossible de donner un abrégé. Voir par exemple Goodenough 1955 ; Ottino 1972). L'influence du droit français a pu tromper certains observateurs, confrontés à une idéologie masculine tendant à faire des seuls garçons les membres perpétuant les groupes familiaux ; en fait, dans le cadre de l'indifférenciation évoquée, il s'agit simplement d'une possibilité parmi d'autres possibilités que se trouve effectivement privilégier le droit civil français.

De fait, tous les habitants de Huahine se considèrent comme membres de groupes familiaux donnés. Par degré de généralité, les références parentales s'organisent comme suit :



(parents par notoriété publique ou par connexion reconnue ; pas nécessairement co-résidents)

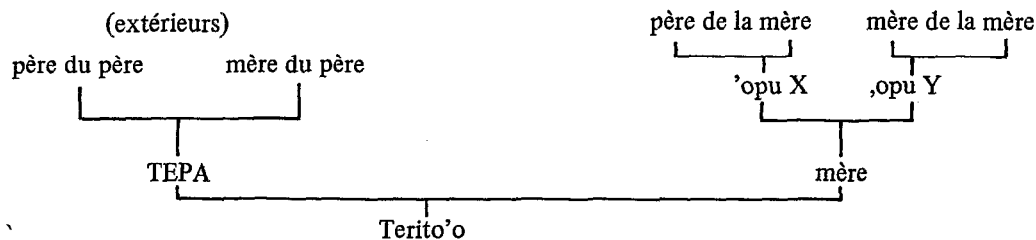
(descendants d'un même couple, ou d'un même individu)

(descendants d'un même couple, ou d'un même individu, adoptés, co-résidents)

On peut remarquer que le mot *'opu*, « ventre », correspond dans le Huahine actuel à celui de *'opu ho'e* « un ventre », groupe résidentiel de base, dans l'organisation sociale de base des Tuamotu décrite par Ottino ; la locution *'opu ho'e* n'est pas comprise à Huahine actuellement.

Les père et mère, et les ascendants des parents, de toute personne appartiennent à des *'opu* différents, de plus en plus nombreux que l'on s'élève dans les générations. Chacune des nombreuses branches généalogiques que l'on peut tracer par le biais du père et de la mère recouvrent donc des appartenances différentes. Pour appartenir à un *'opu* donné, il faut donc qu'un choix s'opère parmi cette multitude d'affiliations possibles. Pour condenser énormément cette discussion, l'appartenance à un *'opu* est définie, dans le courant de l'enfance et de l'adolescence, par les terres sur lesquelles on réside ou que plus tard on exploite et qui relèvent de ce *'opu*. On peut se réclamer de plusieurs *'opu*, mais celui que l'on considère comme sien est celui dont relèvent les terres sur lesquelles on a passé son enfance puis sur lesquelles on a activé des droits familiaux. Ce sont donc les terres, l'espace territorial, qui définissent l'organisation sociale et familiale autant que l'inverse. Ce « choix » – choix fictif puisque l'on est enfant ou adolescent quand il s'opère – est particulièrement mis en relief par la langue tahitienne. On dit en effet de quelqu'un, quand on prend en compte ses différentes appartenances possibles, qu'il a été *pae hia* dans tel *'opu*. Le mot *pae* signifie « côté » et *pae hia* ajoute le passif *hia* à ce mot. Cela signifie donc que l'on a été placé du côté du *'opu* X ou Y.

Les *'opu* se définissent au fur et à mesure des générations et des aléas individuels. Il existe bien des normes selon lesquelles on est du *'opu* de l'un de ses grands parents ; mais on peut aussi créer un *'opu*. Il se passe dans certains cas des arbitrages individuels entre membres d'un même *'opu*. Voici par exemple le cas du pasteur Terito'o, de Huahine, dont on retrouvera le témoignage à certains endroits de ce texte :



Terito'o dit qu'il a été *pae hia* du côté du *'opu* Tapa, du *'opu* de son père. Cela tient largement au fait que sa mère vivait plutôt près de son père, qui avait acheté quelques terres, que son père avait de l'influence étant pasteur lui-même ; que la balance sociologique a plutôt penché alors de ce côté.

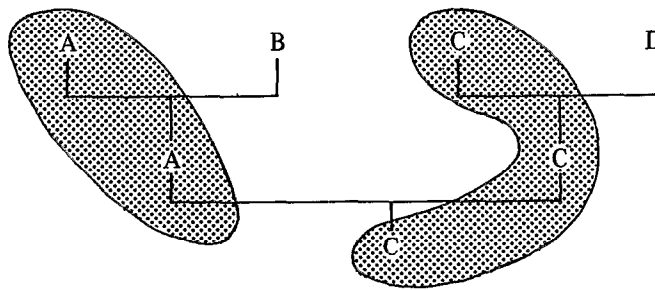
Ce problème se répète pour tout couple polynésien contemporain, ainsi que pour sa descendance. La culture contemporaine marque ce problème par les fameux noms de mariage (*io 'a fa'a 'ipo'ipo*) ; lors du

mariage au temple, un nom est conféré au couple (monsieur X, madame X – «X» *tane*, «X» *vahine*) ; ce nom est souvent un nom déjà utilisé dans la lignée résidentielle, où le 'opu dont l'un des conjoints est issu. Dans ce sens, on trouve des unions «uxorilocales» aussi bien que «virilocales» les guillemets tenant ici au fait que la détermination de l'intérieur et de l'extérieur, de l'endogamie, se rapportent à des critères spécifiques.

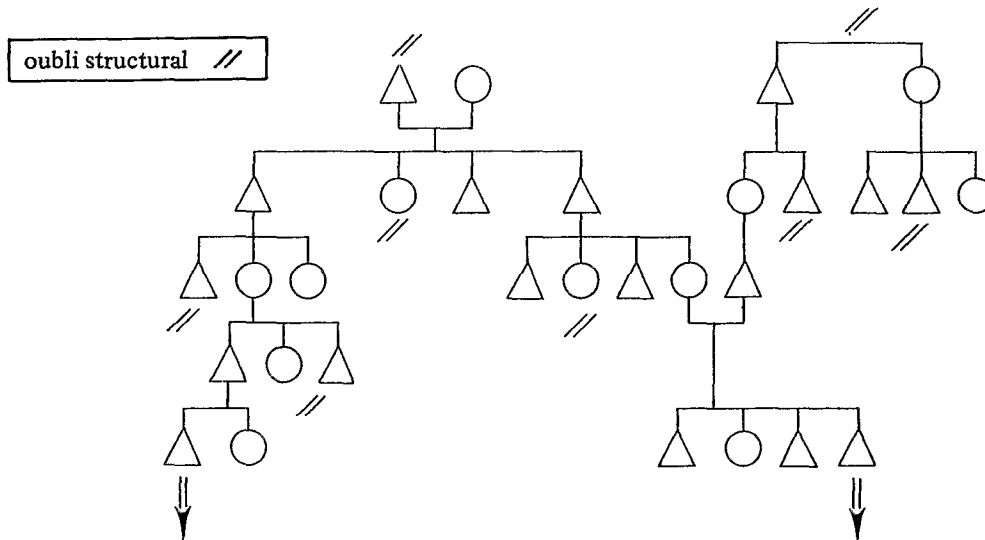
Un habitant du district de Maeva était ainsi connu sous le nom de Mahine, un très ancien nom de l'île puisqu'on le retrouve aussi loin que 1809 ; ce nom lui avait été conféré lors de son mariage avec une femme considérée comme originaire (litt. « souche », *tumu*) du district de Maeva – c'est-à-dire liée à des terres relevant de ce district ; le nom de Mahine était également associé à ces terres et, au-delà, au 'opu de sa femme. A l'inverse, et dans beaucoup de cas, le nom de mariage était conféré en privilégiant le 'opu de l'homme.

La succession d'arbitrage intégrant un enfant au groupe local de son père ou de sa mère crée naturellement sur un ensemble de terres donné de véritables *lignées résidentielles*.

Lettres = nom des 'opu



Il s'ensuit que l'ensemble de la population est répartie en groupes locaux de taille géographiquement faible qui constituent les unités foncières et économiques de base. Il s'ensuit également que la nature du savoir généalogique, tel qu'il apparaît dans les livres des ancêtres *puta tupuna*, privilégie les relations de descendance et de résidence, en abandonnant les lignées parties résider sur d'autres domaines fonciers.



Un exemple de « forme » généalogique adoptée par un *puta tupuna* (les conjoints ne sont généralement pas mentionnés).

L'intégration à un autre *'opu*, par mariage puis par le choix résidentiel des descendants, crée progressivement une distension des liens, puis un oubli. Des lignées (*paera'a*) sont oubliées (*mo'e*). P. Ottino a très bien mis en évidence les mécanismes structuraux de ces « oublis » ; ils s'opèrent très généralement sur un « espace » généalogique de trois à quatre générations, c'est-à-dire le temps maximal pendant lequel des individus d'un même *'opu* sont contemporains (arrières grands-parents, arrières petits enfants, ou plus généralement grands enfants/petits enfants).

Les conséquences de ces faits sur le savoir généalogique constituant la base de la référence historique sont les suivants. D'une part, la constitution et la définition des *'opu* étant nécessairement liée à des oublis généalogiques, le savoir historique est limité dans le temps ; les *puta tupuna* qui consignent parfois jusqu'à 20 ou 30 générations, ne vont pas contre cet argument car leur utilisation n'est pas à proprement parler d'ordre historique ; ils servent notamment à consigner les noms traditionnels et au-delà à retrouver les affiliations foncières potentielles. (En retrouvant par exemple des noms communs à des groupes locaux différents). On peut remarquer à ce point, toujours avec P. Ottino, que les noms dits « réels » sont en Polynésie l'objet d'une sorte de conspiration du silence ; chacun est nommé par un surnom (*io'a pi'i*), un nom de mariage (*io 'a fa'a 'ipo 'ipo*), les « vrais » noms (*io'a mau*), c'est-à-dire les noms faisant apparaître l'appartenance aux *'opu* et au-delà aux domaines fonciers n'étant utilisés que dans des occasions formelles et rares. Ainsi, le savoir familial est limité en moyenne aux trois ou quatre générations nécessaires pour former un *'opu*.

Le découpage territorial apparaît véritablement comme « constitutif de la parenté » pour reprendre une expression d'Ottino ; ceci a notamment pour conséquence que l'histoire familiale c'est d'abord l'histoire de l'occupation et de l'utilisation des terres constitutives du *'opu* du locuteur. Le savoir historique oral le plus précis et le mieux utilisable se présente donc comme une collection de savoirs ponctuels sur l'évolution de groupes locaux.

Evidemment, du fait de l'importance relative de l'endogamie insulaire, chacun peut être lié à l'autre, chacun *'opu* ou chaque famille étendue peut avoir eu connaissance de faits relatifs à d'autres familles ; mais cette connaissance extérieure se doit en somme de rester vague ou incomplète, sous peine de déroger à la règle du silence concernant les faits fonciers antérieurs. Au niveau des familles, ainsi aucun savoir historique totalisant n'est disponible, du fait même de règles de base de l'organisation familiale et foncière. La mise en évidence de réseaux plus vastes que les unités locales est le fait de l'historien ou de l'ethnologue.

Les souvenirs familiaux et fonciers sont évidemment porteurs d'informations importantes pour l'histoire. Ainsi, un membre éminent d'un *'opu* peut avoir laissé, dans les trois ou quatre générations une marque particulière. Il en va ainsi, par exemple, de ceux des chefs de district (*tavana*) considérés comme ayant signé l'annexion définitive de Huahine à la France, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle.

On peut remarquer qu'il existe une certaine continuité à cet égard avec la situation contemporaine. Les *tavana* du XIX<sup>ème</sup> siècle étaient eux aussi liés à des *'opu* associés à des terres ; l'organisation de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle (ci-dessous, chap. III) laisse penser qu'ils jouaient alors un rôle essentiel d'arbitrage sur les choix résidentiels. Huahine était alors divisée en huit à dix unités territoriales auxquelles étaient affectés un certain nombre de terres ; désormais, ces unités territoriales se sont atomisées en autant de multiples familles étendues associées à des terres ; chacune de ces familles étendues, ou « familles ménages » composées d'un couple, d'enfants non mariés et adoptés, se définit dans le cadre d'un micro savoir historique et foncier, de la même manière que les plus vastes unités sous-tribales du XIX<sup>ème</sup> définissaient leur savoir historique propre.

Le rôle d'arbitrage des *tavana* ou sous chefs tribaux anciens (Oliver 1974 et chap. III ci-dessous) s'est évanoui avec la prise en charge au moins officielle de l'espace foncier par l'administration coloniale. Etant donné la disparition de ces arbitrages centraux, la référence territoriale historique se situe au niveau des groupes locaux réels.

Le savoir historique se présente donc ainsi : d'une part, multiplication de savoirs familiaux et fonciers d'ordre ponctuels ; d'autre part, à un niveau plus global, chronique des noms des pasteurs protestants et des chefs de poste français ; enfin, grandes catégorisations ou périodisations historiques présentées dans la deuxième partie. Il est très difficile dans la Polynésie contemporaine de se trouver en contact avec des personnalités capables de développer avec un degré raisonnable de précision l'existence de ces grandes catégories historiques, comme « pouvoir anglais » *hau peretane*, « pouvoir protecteur » (français) *hau tamaru*, etc. On a

porté dans ce travail aussi bien que dans le cours de l'enquête de terrain, une certaine attention à la mise en évidence d'un savoir historique collectif et véritablement constitué dans la Polynésie contemporaine.

Cette constatation est elle aussi à l'origine de la dimension historique du présent travail. Elle est complémentaire de celle qui constate la présence des faits culturels extérieurs au sein même de l'organisation sociale contemporaine.

Le savoir généalogique contemporain, mis bout à bout avec celui des *puta tupuna* pourrait en effet constituer une sorte de trame historique première. Mais la continuité de cette trame est en fait hypothétique. L'atomisation du savoir historique oral est lié en effet à la disparition des instances chargées de sa transmission et de la fonction qu'il assurait. La rencontre entre la culture *ma'ohi* et le protestantisme a créé une sorte de point zéro, de schéma fondateur de l'histoire. Ce qui se passait «avant» est temps païen, *tau etene* ; néanmoins les chefferies *ma'ohi* plus ou moins transformées ont subsisté pendant le XIX<sup>ème</sup> siècle, mais sans jamais pouvoir se référer explicitement au savoir historique ancien ; enfin, le déclin des chefferies au XIX<sup>ème</sup> n'a fait qu'accélérer ce processus de dégradation. La colonisation française, l'institution des comités des terres au début du siècle puis le cadastrage, l'ensemble des changements fonciers qui se sont ensuivis ont à leur tour brisé la continuité nécessaire à la mémoire collective pour se perpétuer ou ont tout simplement enlevé toute fonction à son existence.

La nature de la mémoire collective contemporaine montre cette perte de sens. En dehors des faits fonciers elle s'accroche à des points de repère squelettiques – telle l'annexion française de Huahine – imprécis ou contradictoires du point de vue chronologique, et excède très rarement avec précision les deux ou trois générations d'un espace généalogique pertinent pour les questions de co-résidence ; l'ensemble des faits amène le chercheur orienté sur les questions d'histoire orale dans la difficile situation suivante ; soit les Polynésiens contemporains veulent bien parler de ce qui précède la constitution de leur espace territorial familial – parler au delà, en somme, de leur *'opu* – mais ils ne le peuvent ; ou bien ils peuvent parler de cet espace territorial mais cela va à l'encontre de ce qui est généralement souhaité.

La mémoire collective se trouve ainsi déportée vers les faits d'intégration aux cultures extérieures ; en l'occurrence, pour la période contemporaine, chronique des chefs de poste et administrateurs, des goélettes et des faits commerciaux (deuxième partie, chap. V). Ce n'est pourtant que dans le cadre de ces scories, de ces élaborations apparemment désordonnées, que peut se constituer l'histoire polynésienne ; ces services et désordres ne font jamais, en effet, que refléter les désordres et les complexités des processus historiques eux-mêmes.

*Première partie :*

LE XIX<sup>e</sup> SIECLE TAHITIEN  
DE LA FASCINATION A LA DÉPOSSESSION



Chapitre premier

LOGIQUES CULTURELLES ET CONJONCTURES DU XIX<sup>e</sup> SIECLE TAHITIEN

## CADRE CHRONOLOGIQUE

### Années

1770-1840	Les Polynésiens revendiquent l'appartenance à l'ensemble culturel britannique
1810-1830	Conversions polynésiennes au protestantisme et élaboration d'une «néo culture» sur cette base.
1843-1846	<i>Tahiti</i> annexion par la France ; <i>Iles Sous le Vent</i> : restent indépendantes (1847).
1850-1870	<i>Iles Sous le Vent</i> : conflits politiques.
1880-1897	<i>Iles Sous le Vent</i> : annexion par la France.

## 1. Les *Ma'ohi* entre les Anglais et les Français : trois doubles malentendus, « trois bateaux se croisent dans la nuit »

Le but de ce volume n'est pas de produire une histoire événementielle et, au moins idéalement, exhaustive des archipels polynésiens dans le courant du XIX<sup>ème</sup> siècle, malgré la masse de matériaux chronologiques mis en œuvre. Le propos en est limité tout d'abord par des considérations géographiques, qui ont amené à le focaliser, dès que des sources précises sont disponibles, sur les Iles Sous le Vent et notamment sur Huahine, pour des raisons de cohérence de l'enquête qu'on a précisées ci-dessus. On peut certes espérer que les développements présentés ici, considérés comme représentatifs des grands courants repérables, contribuent à dessiner la trame première de cette histoire.

Cette histoire empirique resterait en outre incompréhensible, illisible du fait de son aspect souvent absurde, parfois tragique, si l'on n'y faisait pas émerger des matrices culturelles inconscientes qui la sous-tendent et qui, déjà, constituent cette identité polynésienne spécifique, refoulée au fin fond des consciences sous la «marque» culturelle occidentale que fait apparaître la situation contemporaine.

Le XIX<sup>ème</sup> siècle polynésien est marqué par la dépossession progressive du peuple *ma'ohi* de lui-même : de ses dieux, de ses vêtements, de sa sexualité, de ses jeux et de ses plaisirs, de son utilisation spécifique de la violence, avec la conversion massive au protestantisme des années 1812-1855 ; dépossession dernière, radicale, avec l'annexion française des Iles du Vent en 1843 et de l'ensemble des archipels dans les années 1880-1900.

Le problème est que cette dépossession apparaît le résultat involontaire d'une demande collective : avec l'enthousiasme populaire pour le protestantisme, les *Ma'ohi* rentrent dans la sphère d'influence des grandes puissances occidentales, et leur opposition à l'annexion française n'est pas militante, ne s'oppose pas à la pénétration occidentale en tant que telle : elle exprime au contraire une volonté de choisir ses protecteurs — l'historien C. Newbury dénombre, entre 1822 et 1841, huit demandes des chefs polynésiens d'un protectorat anglais (1) — et, surtout, de choisir les modalités de cette protection.

Il n'est pas d'histoire «événementielle» du XIX<sup>ème</sup> siècle polynésien parce qu'aucun de ces événements où les systèmes culturels occidentaux gagnent du terrain ne peuvent être considérés comme de purs aléas, de parfaites conjonctures. Pour qu'apparaisse ce qui peut, dans nos concepts, être nommé une «demande», il faut en effet, qu'existe en premier lieu une capacité de manier l'étranger, l'extérieur, que des «choix» soient donnés dans le système culturel polynésien, explicites ou non. Chacun des grands mouvements historiques qui précèdent l'immobilité de la colonisation française est ainsi marquée par des idées-force collectivement partagées qui définissent l'accueil des éléments culturels extérieurs. De la force des armes et de la fascination envers la technologie occidentale on passe à la reconnaissance de la force du Dieu occidental ; de l'association entre le Jéhovah prêché par les missionnaires de la London Missionary Society et le système culturel dont émane cette parole, l'Angleterre pré-victorienne, on glisse vers un désir flou d'en représenter un lointain «rejet». La demande polynésienne inscrite dans cette logique ne sélectionne que certains aspects, qui la séduisent, des systèmes culturels européens : elle s'aperçoit trop tard que, contrairement au principe de non-exclusivité qui constitue toujours l'une des bases de la pensée polynésienne, l'on ne peut être «un petit peu»

---

(1) Dans son *Epilogue* à *l'Histoire de la Mission Tahitienne* de J. Davies 1961 : 336

Anglais sans épouser les querelles de l'Angleterre ; qu'on ne peut accepter des pensions de la France par amour de la dépense sans que la puissance tutrice fasse, pour ainsi dire, « payer » cette dépense ; qu'on ne peut continuer à être lié au dieu *ma'ohi* de la guerre tout en souhaitant se convertir à Jehovah (2), qu'il existe un printemps d'exclusivité présent dans le fondement même des logiques de l'expansion coloniale. Les « contrats » passés avec leurs interlocuteurs occidentaux par les *Ma'ohi* seront truqués, pour la raison première qu'ils ne sont pas écrits dans la même langue.

Ce sont, pour l'essentiel, ces *malentendus* culturels qui déterminent l'implacable déroulement des processus historiques qu'on va examiner (3).

Certes, le langage de la force et de la contrainte physique, interne ou externe, va être constamment présent, et il n'est pas question de mésestimer son importance. Mais l'exercice de la violence n'est pas lui non plus un pur aléa situé à l'écart de toute pensée, de toute appréciation d'une situation historique. Le type d'utilisation *ma'ohi* de la force, le type de réponse adressé par les Polynésiens à la force alors que la culture indigène apparaît *désarmée*, la profondeur de la détresse et la conscience de l'impuissance, voilà autant d'éléments constituant, dans chacune des conjonctures rencontrées, les révélateurs d'une pensée diversement réalisée, implicite et laconique souvent, démesurément explicitée parfois, mais toujours présente.

Ce fut tout à la fois le paradoxe, l'honneur et la détresse des *Ma'ohi* de s'être « donnés » à l'Angleterre en s'étant donnés au christianisme sous sa version protestante. Le paradoxe, car la « lune de miel » ne durera que quelques années : les *Ma'ohi* vont découvrir très vite qu'il n'y a nul miracle, nul bonheur messianique à attendre des héroïques calvinistes qui ont supporté d'être ballotés entre les factions politiques ; de vivre dans l'insécurité permanente pour enfin baptiser, légiférer, prêcher sans relâche, et s'apercevoir eux-mêmes que tout ceci reste « lettre morte » (4), constatation d'ailleurs trop pessimiste puisque le protestantisme, tel qu'il est vécu actuellement, est considéré en Polynésie comme un vécu fondamental (litt. « une coutume-souche » *peu tumu*) du peuple polynésien.

L'honneur, car ce don de soi, qui témoigne de la profondeur de la spiritualité *ma'ohi*, subsistera bien au-delà de ce qu'on aurait pu, étant donnés l'éloignement et l'indifférence politique de l'Angleterre, normalement en attendre ; et la détresse, car la France alors située parmi les deux premières puissances mondiales ressent comme un défi à sa pompe et ses fanfares le sort fait à ses prêtres catholiques par une population que son gouvernement ressent comme inféodée à la puissance rivale : elle intervient militairement.

L'intervention française sur l'île de Tahiti des années 1840 répond, par le biais du prétexte de la protection des prêtres catholiques expulsés, à la pregnance du protestantisme et à la présence de l'Angleterre, future symbolique ; les Iles Sous le Vent restant « indépendantes », la France tente d'y étendre son influence, et les mouvements populaires dont le petit archipel est secoué témoignent de l'attente qu'ont les populations, à l'instar de celles de Tahiti, d'une intervention anglaise, qui ne se produira jamais.

Cette attente, toujours déçue, toujours vivace, témoigne elle aussi à sa manière de la conscience précise des chefs polynésiens de leur impuissance et de leur fragilité face à l'armement des bateaux de guerre et de la nécessité qu'ils ressentent d'une protection venant d'Europe.

---

(2) Ellis 1972 (1853) : 289.

(3) La notion de malentendu est actuellement explorée tant par des linguistes que par des anthropologues. On fait allusion à l'utilisation de cette notion par M. Sahlins dans son article sur la mort de Cook à Hawaï'i (1979) ; Sahlins fait lui-même référence à un concept de « malentendu productif » utilisé par P. Bohannon (*working misunderstanding*) sans citer le texte en question.

(4) Les envoyés spéciaux de L.M.S. en Polynésie arrivés en 1822, Tyerman et Bennett, constatent que les lois missionnaires fraîchement adoptées sont déjà « lettre morte » (cité par Gunson 1978 : 286).

Mais protection de quoi, et contre quoi ? Si les chefs polynésiens apparaissent si incrédules quand leur abandon par la puissance anglaise leur est signifié par des agents officiels, même au plus haut niveau, c'est non seulement qu'ils avaient intériorisé le discours missionnaire sur le catholicisme, alors voué aux gémonies et associé à la France — il en reste des traces —, mais encore qu'ils pensaient à l'Angleterre, à ses amiraux de grand style, à ses officiers courtois, comme la seule interlocutrice capable de protéger ce bien vague, ce trésor mystérieux qui, toujours actuellement, éveille dans les prunelles polynésiennes comme une lueur d'allégresse, leur «liberté». Etre libre : mais rien de vraiment comparable avec la liberté de la Marseillaise ou des frontons des mairies, idée abstraite de la bourgeoisie montante. Le mot peut trouver son correspondant dans le tahitien *ti'amà* ; or, *ti'amà*, c'est être «sans péché, innocent, libre ; être vierge, être marié légitimement, être en règle avec la loi, être acquitté par un tribunal» en tahitien contemporain (Lemaitre 1973 : 123) et, au premier sens, c'est quelque chose comme «être debout (*ti'a*) propre (*mà*)». On comprend alors mieux le malentendu sémantique faisant apparaître comme une contradiction la revendication de cette «liberté» dans le cadre d'une protection militaire occidentale.

Cette liberté spécifique était certes un enjeu : alors que les Iles Sous le Vent, après l'annexion de 1843, restent dans une indépendance menacée par la rivalité franco-anglaise, les commandants des vaisseaux en tournée ne cessent d'assurer les Polynésiens que leur présence, loin d'être destinée à les contrôler, est tout au contraire destinée à les défendre contre les menaces d'asservissement dont les interlocuteurs se renvoient l'un à l'autre le projet.

Les Français, dans le cadre d'une sous-différenciation de la culture occidentale qu'on spécifiera, tiennent à cet égard, il faut bien le dire, un double langage. Leur but ultime, inavoué pour l'extérieur, est de s'assurer le contrôle des Iles Sous le Vent qui leur échappent provisoirement. Les officiers de marine font même de la surenchère patriotique contre leurs supérieurs du ministère. La promesse de garanties sur la «liberté» n'est qu'un moyen placé sur le chemin d'un but, tout aussi «symbolique» et spécifique que cette liberté elle-même : *accroître l'influence*. Les visées économiques ne viendront que bien plus tard.

Les représentants de Sa Majesté britannique, quant à eux, s'ils ne cessaient d'assurer les Polynésiens de leur respect vis-à-vis des lois internes des archipels — émanant elles-mêmes des missionnaires protestants, la situation n'allait pas sans humour — et s'ils portaient la plus grande attention à les assurer de leur concours actif contre les entreprises françaises, se rendaient fautifs des mêmes ambiguïtés : à chaque conjoncture où les chefs et le peuple polynésien auraient effectivement eu besoin de ses canons, l'équivalent britannique de la Division Navale du Pacifique se contentait de tournées destinées à marquer la présence nationale dans les eaux des archipels, ce qui ne manquait jamais de relancer les espoirs polynésiens, dont témoignent notamment les lettres déchirantes adressées par la «reine» de Tahiti, Pomaré IV, à la reine Victoria à la suite des combats entre Tahitiens et Français des années 1843-1846. Il est visible avec le recul du temps que le gouvernement anglais ne s'est jamais soucié d'entrer en conflit avec la France pour un enjeu aussi minime que les quelques milliers de ressortissants protestants des archipels et les quelques dizaines de sujets britanniques qui y résident, en y incluant ces missionnaires dont la détresse sera, dans les situations les plus violentes, au moins égale à celle des Polynésiens.

Les valeurs premières qui animent alors les Polynésiens sont leur liberté, leur indépendance ; et conséquemment le refus de cette idolâtrie que l'on reproche aux catholiques, refus d'autant plus violent que la coupure brutale avec les anciennes cosmogonies est récente encore, que ces dernières éveillent toujours des résonances profondes chargées de ces censures affectives produites par le sens du péché, intériorisé à divers titres par le peuple polynésien. Mais de quelle indépendance, de quelle liberté s'agit-il ? Il ne s'agit nullement d'une indépendance au sens politique ou culturel, puisque dans la plupart des archipels des missionnaires tentent d'orienter les moindres actes et les moindres détails de la vie quotidienne — ou de ce qu'ils en considèrent alors comme les aspects les plus significatifs. Dans cette revendication d'indépendance, alors que les chefs polynésiens des Iles Sous le Vent habitent dès les années 1820 dans des maisons de style anglais comportant parfois un salon, alors qu'on peut les voir s'affubler plus tard d'uniformes européens achetés à grand prix, alors qu'ils attachent la plus grande importance à des couronnements de pacotille qu'on pourrait imaginer directement importés de scènes de théâtre de boulevard, dans cette indépendance et cette liberté revendiquées au plus fort même de ce qui semble constituer un abandon à des cultures étrangères, quel est le noyau symbolique central ?

La réponse paraît simple : les Polynésiens souhaitent qu'on les protège, mais qu'on ne les *commande* pas. On aura l'occasion de revenir, sur le style *égalitaire* des Polynésiens actuels, attitude qui, loin d'être une sorte d'importation républicaine, semble bien avoir traversé des siècles d'évolution historique. Ce style se marque par exemple dans le traitement totalement dépourvu de complexes des visiteurs européens «de rang» et plus généralement dans une attitude qui se refuse à manifester un respect qui serait dû aux membres de cultures «victorieuses».

Tout se passe en effet comme si le système culturel polynésien avait voulu traiter avec l'Occident sur une sorte de base contractuelle, un peu comme d'une unité tribale à une autre ; et que ces «contrats» métaphoriques, à peine exprimés, s'étaient toujours déstructurés dans le sens d'une dissymétrie.

On pourrait penser par exemple que l'influence acquise par les missionnaires dans la période antérieure à l'annexion française de Tahiti aurait dû elle aussi se trouver sous le coup des attitudes égalitaires : mais il apparaît que dans l'esprit polynésien les missionnaires n'étaient pas contraignants, mais *gratifiants*, que les Polynésiens se sentaient *débiteurs* mais non inférieurs (5). Ils avaient su lutter contre les aspects les plus anxio-gènes de la culture *ma'ohi* : l'infanticide, les sacrifices humains, la violence guerrière, en la libérant ainsi, apparemment, de ses contradictions ; mais ils n'avaient nullement touché directement aux chefferies et aux contrôles collectifs qui, d'ailleurs, dans la période qui nous préoccupe ici, comportaient immanquablement leur part de violence. Violence qu'ils n'avaient pu expurger sous peine de toucher aux domaines centraux et sensibles du contrôle foncier et territorial. C'est cette question qui, dans le processus de dépossession, sera la cause récurrente de ces guerres civiles menées en de brefs éclairs et jetant la désolation dans les âmes missionnaires, qui pensaient avoir à jamais expurgé cette compagnie de Satan de leur sphère d'influence. «L'indépendance» des Polynésiens du XIX<sup>ème</sup> siècle, c'était à la fois être «debout» et être «propre» ; c'était être libre de vaquer aux activités douces des ces îles avec lesquelles ils entretiennent des rapports narcissiques, qu'ils aiment comme des compléments d'eux-mêmes, libres d'être un jour là, un autre ici, libres d'échanger ou de «donner» les récoltes d'ignames et d'arrow-root, de les troquer ou de les dilapider, de payer ou non l'impôt, de se révolter contre des chefs trop avides, de les déposer soudain dans un enthousiasme populaire vite calmé, souvent à coups de mousquets ; libres, quittes à se décharger — et c'est là que se situe la faille politique — des aspects les moins «gratifiants» sur leurs puissances «paternelles» (6). Ainsi la question des droits de port fixés par un capitaine anglais dans les années 1820 ; ainsi, et c'est encore plus grave, la question de la légitimité, du *centralisme* : Huahine, par exemple, aura pendant un temps deux gouvernements parallèles et pendant toute une période deux «appareils» territoriaux de chefs qui se partageront l'allégeance d'une population flottante, une situation où, dans les termes d'une puissance centralisée, une intervention militaire est particulièrement tentante — quand elle n'est pas explicitement demandée par l'une des deux parties.

Il me semble reconnaître une des ces lois cruelles de l'histoire dans cette nécessité, si apparente dans les événements polynésiens du XIX<sup>ème</sup> siècle, de disposer d'un appareil centralisé et hiérarchisé pour lutter contre une puissance organisée de la même manière. Mais la constitution d'un appareil centralisé se heurtera précisément à cette tendance égalitaire ou «polyarchique» (7) qu'on essaiera ci-dessous de repérer en détail, et qui se manifeste de la manière la plus superficielle dans les changements perpétuels d'alliance, dans la «valse» des chefs des archipels, dans leur légitimité toujours contestée. La gravité des conséquences de ce «centralisme impossible» se manifeste, a contrario, dans les difficultés réelles qu'occasionna à l'autorité française la seule rébellion d'une des Iles Sous le Vent qu'on peut considérer comme conséquente, celle menée par le chef Teraupo'o à Ra'iatea à partir des années 1880.

- 
- (5) Si tant est, en effet, que la notion de dette laissait à jamais ouvert le champ de la réciprocité. Voir les développements sur les «transactions» *ma'ohi*, chapitre III.
- (6) Le mot paternel n'est pas trop fort, dans la mesure où la rhétorique polynésienne comparait les puissances militaires occidentales à des «parents» (*metua*) ; sous la colonisation française, l'expression «mère patrie» sera traduite par «gouvernement parental» (*hau metua*).
- (7) L'expression est certes trop synthétique pour être totalement adéquate ; on désigne ainsi la multiplicité des contrôles politico-territoriaux qui empêchent que les archipels polynésiens parlent d'une seule voix. Elle est empruntée à F. Bourricaud (1969).

Triple malentendu sémantique, triple entrecroisement de «bateaux dans la nuit» selon l'admirable litote anglo-saxonne, que ces conjonctures répétées où, pendant plus d'un demi-siècle, trois acteurs se trompent sur eux-mêmes en trompant les autres, de même qu'en se méprenant sur eux. Une telle synthèse pourrait avoir été écrite par un humoriste de l'absurde, si l'histoire ne s'était avérée plus prompte : les Anglais vont dire aux Polynésiens qu'ils veulent protéger leur indépendance, mais ils ne voudront pas s'opposer aux Français qui, visiblement, la menacent ;

les Français promettent aux Polynésiens qu'ils veulent les protéger mais ils finiront par les annexer en dédommageant les Anglais d'un droit fictif (on verra ci-dessous comment) ;

les Polynésiens pensent des Anglais qu'ils vont les protéger contre les Français, tout en ne voulant être contrôlés, ni par les uns ni par les autres : ils seront annexés par les Français, ne cessant pas de leur être opposés.

Telles sont les composantes générales de la situation tahitienne au XIX<sup>ème</sup> siècle. Les trois acteurs présents — les missionnaires et «politiques» anglais, le peuple polynésien et ses chefs, les hommes d'État français — feront une apparition successive sur la scène. Chacune de ces apparitions pèsera sur les situations consécutives.

Pour décrire l'implacable processus historique qui mène des premières conversions au protestantisme à l'annexion française de l'ensemble des archipels, on doit ainsi rendre compte non seulement de l'évolution des «positions» des trois acteurs présents, mais encore, là où c'est possible, de leurs *interactions*. Des visées qui pourraient apparaître purement «politiques» — ainsi les projets français des années 1840 — ne peuvent se qualifier comme visées qu'en référence à la situation sur laquelle elles se projettent et qu'*en même temps elles définissent* : les marins et les hommes d'État français, de même que les missionnaires anglais, auront à tenir compte de la situation culturelle polynésienne, fût-ce malgré eux, situation qui apparaît comme une réfraction de leur propre image des Polynésiens. Les appréciations, les informations, qui forment au XIX<sup>ème</sup> comme de nos jours l'arrière-plan indispensable de la décision politique, n'épuisent jamais une réalité culturelle qu'elles s'efforcent de saisir : elles n'en sélectionnent que les aspects qui sont donnés par la culture dont elles émanent : on verra ainsi les gouverneurs français n'avoir de cesse que de transformer une situation politique, essentiellement fluctuante, mobile, «polyarchique», en une juxtaposition de monarchies constitutionnellement d'opérette ; en succédant d'ailleurs dans cette illusion d'optique aux observateurs britanniques, fussent-ils les plus éclairés, tel que W. Ellis, qui s'efforce de trouver dans les chefferies *ma'ohi* des «rois» des «princes», des «hérauts» et des «bardes» (8).

---

(8) Cette observation est également faite par D. Oliver (1974).

## 2. Méthodologie et lecture des situations historiques : l'exemple de la relation entre Polynésiens et missionnaires anglais

### A — Le silence polynésien

Tenter donc de reconstituer, pour chaque séquence historique significative, une interaction, l'effet pratique d'une double ou d'une triple vision symbolique, là où c'est possible. Là où c'est possible, parce que la vision d'un des trois «acteurs» historiques est sous-représentée. Il s'agit évidemment des chefs et du peuple polynésiens. Les documents accessibles dont les Tahitiens du XIX<sup>ème</sup> siècle sont auteurs, sont déjà étroitement marqués par leurs destinataires, dans la grande majorité des cas des Occidentaux, et le caractère formel des occasions où ils sont écrits. En premier lieu, il ne faut donc pas s'attendre à ce que des écrits tahitiens, produits dans une époque de «révolution lettrée» pour reprendre l'expression de l'historien G. Parsonson (1967), véhiculent une masse d'informations détaillées supposant l'intériorisation d'un regard historique au sens contemporain. V. Segalen a d'ailleurs merveilleusement reconstitué dans *Les Immémoriaux* la perte symbolique et culturelle considérable qu'a dû représenter l'abandon progressif de la mémoire orale. Le livre de Segalen permet notamment d'assister à l'épreuve que constitue pour l'un des détenteurs des récits mythiques et des généalogies, les *haere po*, la répétition d'erreurs ou d'oublis non sanctionnés (9). On verra plus loin selon quelle logique on peut tenter de saisir cet abandon rapide, à l'échelle du temps des sociétés, de la mémoire orale.

J'ai dit que les rares écrits tahitiens du XIX<sup>ème</sup> siècle étaient marqués par leurs destinataires. Qu'on en juge : à moins que des documents m'aient échappé, il s'agit dès le tout début du XIX<sup>ème</sup> siècle de lettres dictées et souvent «refondues» par l'écrivain — marin anglais ou missionnaire — marquant des occasions formelles. D. Oliver cite ainsi une lettre de Pomare I datée du début de 1801, au gouverneur de Nouvelles Galles du Sud (L.M.S. Transactions I, 213-214 cité par Oliver 1974 : 1305), lettre sur laquelle on aura l'occasion de revenir et qui semble l'un des tout premiers documents dictés par un Tahitien. A des dates plus tardives, il existe un nombre plus important de missives (ensemble de la correspondance de Pomare II qui, on le verra, aimait beaucoup écrire) et, en ce qui concerne les Sous le Vent, lettres régulières d'accompagnement pour la transmission au Bureau londonien de la L.M.S. des sommes collectées à l'occasion des fêtes protestantes du mois de mai. Ces dernières lettres, écrites par des chefs polynésiens membres actifs des «églises» des îles, se limitent à des formules de courtoisie visiblement inspirées par le missionnaire responsable de la station. Elles représentent l'intérêt d'être écrites en tahitien et permettent de saisir les progrès effectués dans la maîtrise de la technique scripturale. Signées par des chefs, elles permettent d'obtenir ou de recouper des informations sur leur identité. Mais aucune ne peut être considérée comme constituant un témoignage direct de la réalité de l'époque.

Pour avoir une idée vraisemblable de la vision tahitienne de ces premières périodes du XIX<sup>ème</sup> siècle, on ne peut donc que procéder par une sorte de réduction, tendant à saisir au travers d'événements solidement attestés dans le cadre de processus historiques, la vision implicite dans la plupart des cas, explicite en de rares occasions, qui les sous-tend. J'ai déjà esquissé cette question en abordant le thème du «centralisme», insaisissable fantôme de cette période. Quant au *peuple* polynésien, il est si l'on peut dire doublement absent puisque les seuls témoignages quelque peu significatifs émanent de ses chefs. C'est d'ailleurs pour cette raison,

---

(9) Le terme, *po*, la nuit, est utilisé dans cette locution dans son sens métaphorique de résidence, ou de domaine, des dieux et des esprits.



pour le silence mortel où a été contenu le peuple polynésien jusqu'à nos jours, que j'ai cru indispensable de conserver *intégralement* les témoignages recueillis lors de l'enquête, fût-ce au prix d'une certaine lourdeur de présentation. Pour des raisons que l'on devine, et qui se préciseront au cours de cette partie, ces témoignages ne concernent que la période contemporaine. Mais ceci est une autre histoire.

En ce qui concerne le XIX<sup>ème</sup> siècle, on va évidemment s'attacher à saisir en premier lieu l'étrange complémentarité, observable jusqu'à nos jours avec des contenus différents, entre les chefs polynésiens et les missionnaires protestants à partir de l'établissement de l'église protestante tahitienne. (Chap. III)

Il est bien évident que les chefs polynésiens, si sincères qu'aient été leurs conversions, étaient loin de s'être déchargés de leurs prérogatives sur les missionnaires ; il est même très probable qu'il existait entre les deux catégories une sorte d'ajustement réciproque dans lequel il paraît difficile de percevoir laquelle «dominait» l'autre ; et, pressentant quelque peu le contexte culturel, il me paraît très probable qu'il ne s'agit pas là d'une question pertinente. «Dominer» les chefs pour disposer des moyens les plus efficaces de transformer la société *ma'ohi* de l'époque, tel était certes le projet avoué, selon les différentes variantes sémantiques, par les gens de la L.M.S. ; mais le terme dominer pris dans l'acception d'une relation totalement asymétrique n'avait aucun équivalent en tahitien. Il existait certes des relations de pouvoir d'une grande violence dans le Tahiti du début du XIX<sup>ème</sup> siècle, mais il faut se garder d'oublier que ces relations n'étaient pas considérées comme une norme du contrat social par le peuple polynésien, qui se tourna progressivement vers les missionnaires dans les violentes années de 1801 à 1809, dans un mouvement de refus contre les tentatives de Pomare I et de son fils de dominer par la force l'ensemble de Tahiti et de Mo'orea. Les missionnaires professant qu'ils visaient à abolir radicalement ces relations «despotiques» ne pouvaient sous peine d'être immédiatement mis à l'écart par un peuple avide de cohérence, les reproduire avec lui : c'eût été d'ailleurs parfaitement contraire à leurs projets avoués et hors de leur atteinte .

Ils s'efforcèrent ainsi de donner un pudique appui aux personnalités considérées comme les moins violentes et les moins «avidés», en étant toutefois constamment pris à contrepied par les complexes revirements de ce que D. Oliver appelle la «politique *ma'ohi*».

En outre, rien n'indique que l'acceptation par les chefs polynésiens d'une organisation missionnaire, ou plutôt d'une influence missionnaire sur l'organisation politique, ait constitué une acceptation globale et totale. Tout indique le contraire, bien qu'il soit parfois malaisé de déterminer en quoi. Il existait beaucoup d'ambiguïtés dans les conceptions qu'avait la culture polynésienne de la domination. Il existait ainsi une expression, que j'ai relevée dans une lettre du chef Paraita alors «régent» de Tahiti à la «reine» Pomare IV, datant de 1846, par laquelle on se définissait comme inférieur. On disait alors être «l'un de ceux qui nourrissent, ou qui élèvent (*fa'a'amu*) les cochons». Mais les cochons étaient aussi des animaux aimés, prisés pour leur consommation et leur chair, littéralement des cadeaux de rois (tous les explorateurs du XVIII<sup>ème</sup> siècle en recevront). (L.M.S. - S.S.L. 20, G. Charter Huahine, 26 mars 1847.)

Il est possible, il est parfois certain que, les missionnaires croyant «dominer» les chefs, étaient «utilisés» par eux, mais selon des nécessités plus «symboliques» que «pratiques». Croyant, par exemple, civiliser les Tahitiens en leur permettant de se vêtir à l'occidentale grâce aux bateaux de passage, ils satisfaisaient tout à la fois la passion polynésienne de l'esthétique et de la parure en même temps que celle du changement (la dépendance tahitienne pour les biens manufacturés venant d'Europe est, on le verra, attestée bien avant les conversions au christianisme) ; croyant faire œuvre de développement économique en s'opposant aux menées d'accumulation des chefs en attirant les transports maritimes, voire en s'en chargeant eux-mêmes (ainsi avec le *Haweis*, ou les *John Williams*), ils remplirent la bourse des chefs à qui ils ont conseillé de mettre au point des règlements de port.

Ces difficultés ont conduit récemment l'historien C. Sampson à critiquer avec succès le mythe d'un «royaume missionnaire» (C. Sampson, 1973) qui est effectivement un mythe de l'historiographie tahitienne. Mais il adopte une position si radicalement inverse qu'il n'hésite pas à écrire que les hommes de la L.M.S. étaient «devenus de nouveaux grands prêtres» à leur insu, et qu'une telle observation devient l'exacte symétrique de la thèse du royaume missionnaire et apparaît contestable pour les mêmes raisons. Il est certes tentant — et d'ailleurs avéré historiquement dans certains contextes et dans certains contextes seulement — de considérer que la pénétration de la religion chrétienne et du discours protestant sont directement liés à l'«échec» des dieux tahitiens, et notamment d'Oro, que Pomare II va finir par rejeter après en avoir été «servile-

ment dépendant» dans les termes de D. Oliver ; qu'ainsi, la culture tahitienne va se trouver une cosmologie de remplacement surgie toute armée des cales inconfortables du *Duff*. C'est toutefois oublier qu'un temple n'est qu'un *marae*, que la Genèse n'est pas le chant de Ta'aroa, que les missionnaires ne sont pas ces prophètes — certes pas — inspirés par les dieux dont les témoignages attestent les violentes passions. L'adaptation polynésienne au protestantisme ne fut hélas pas si parfaitement ajustée ; pas plus que l'adaptation anglo-saxonne aux Polynésiens, à tel point d'ailleurs qu'après la première «lune de miel», beaucoup seront proches du désespoir ou du découragement, faute d'avoir trouvé le «dur du mou» de la situation. Il existera toujours, entre les deux cultures telles qu'elles sont représentées par ces hommes, un vide, un silence, une censure pendant lesquels on peut se plaire à imaginer les Polynésiens vivre sur leurs terres, récolter, dormir et intriguer, les protestants troquer, éduquer leurs enfants et correspondre, sont d'ailleurs très apparents dans la correspondance conservée dans les archives de la L.M.S. Les rapports officiels des responsables des stations aux directeurs, tout-puissants personnages et maîtres absolus des cordons de la bourse, sont souvent quelque peu confits de contentement lorsqu'ils évoquent les repas communs, tenus avec les chefs après les fêtes de mai ; comme si les occasions de manger ensemble étaient fort rares. On verra a contrario l'un des pères fondateurs, John Davies, manquer d'être exclu de la Société pour avoir été trop loin dans le sens culturel polynésien, mangeant «à l'indigène», résidant avec les Tahitiens dans sa station de Papara et soupçonné d'avoir eu des rapports coupables avec l'une ou l'autre des jeunes femmes résidant près de lui. (Gunson 1978 : 156). Peu d'analogies précises, ainsi avec les porteurs traditionnels des cosmologies dont D. Oliver a patiemment reconstruit la personnalité, ou ce qu'il est encore possible d'en connaître. Il est visible que les Tahitiens ont *espéré* reconstruire un monde cosmologique à partir de l'acceptation de Jehovah ; mais cette espérance s'est, notamment à partir de l'annexion française de 1843, muée en une sorte d'utilisation contextuelle, parfois superficielle, du protestantisme, jusqu'à ce que, avec le recul de l'histoire, la religion du «vrai Dieu» finisse par apparaître comme un héritage de la culture polynésienne elle-même, et en soit ainsi revivifiée.

## B — Une unique loi

Dans un texte d'une remarquable finesse, R.I. Levy rend compte des formes selon lesquelles le protestantisme est manié par les Polynésiens ruraux contemporains (Levy 1969). Plusieurs de ces observations sont directement pertinentes pour notre propos : celles qui touchent à ce qu'on pourrait appeler le souci polynésien de l'*unicité*, préoccupation que l'on peut voir émerger de manière récurrente dès la période violente et troublée des années 1806-1812, immédiatement antérieure aux conversions ; préoccupation contradictoire avec les faits, d'un côté, si l'on constate l'omniprésence dans la culture polynésienne contemporaine du principe de non-exclusivité, d'ambiguïté : changements perpétuels d'alliances politiques, mobilité et «conditionnalité» des relations familiales, amour du jeu de mots et du jeu sur les mots (Ottino 1966) ; préoccupation compréhensible, de l'autre, du fait des contradictions spécifiques provoquées par ce même principe de base dans l'ensemble de l'univers social.

Le paradoxe précédent est notamment présent dans une conception très répandue dans la Polynésie contemporaine, qui consiste à douter de la «vérité» de la parole protestante — mais non de celle de la parole biblique. L'une des plaisanteries coutumières des Polynésiens contemporains est de répéter inlassablement que les pasteurs sont des menteurs — *'orometua ha'avare* — pour la raison première que s'il est une vérité divine, elle ne saurait être incarnée par différentes confessions (référence est faite ici non seulement à l'opposition du catholicisme et du protestantisme mais à la multiplication des sectes religieuses, mormons, sanito, adventistes, etc.). Cette multiplication est d'ailleurs liée, elle aussi, aux principes «polyarchiques» et non exclusifs de la culture polynésienne. Ce que l'on peut constater actuellement de l'expression de cette préoccupation se présente de manière très analogue à ce que disait à R. Levy dans les années 1965 un Tahitien de Pape'ete : «le paradis et l'enfer sont des doctrines de pasteurs et il y en a tellement. (...) Nous ne pouvons pas admettre que la vérité existe dans cette foule de pasteurs». (Levy 1969 : 127, traduit de l'anglais.)

La préoccupation de l'unicité de l'univers social s'exprime de manière moins polémique et plus inconsciente dans l'adoption et le maniement par le Tahitien contemporain de la notion de «loi» *tue*. Le terme, un néologisme tiré du sanscrit, fut introduit par les missionnaires de la L.M.S. pour que le Tahitien, qui ne leur fournissait pas d'équivalent satisfaisant, puisse désigner l'appareil législatif mis au point dans les années 1819-1822 (Ellis 1829-31 (1972) : 572). Ce terme, rapporte Levy, réfère à l'«ensemble des règles externes aux-

quelles chacun doit obéir (*external rules which one must obey*) (1969 : 132) ; son champ sémantique ne renvoie pas à une distinction de type occidental entre la loi (juridique ou politique) et la règle religieuse, il définit un unique champ de la contrainte sociale, largement liée à l'interprétation polynésienne de l'éthique protestante ; dans cette acception, c'est la religion et elle seule qui apparaît comme un principe d'organisation et de définition du social.

Cette spécificité du terme traduisant «loi» en tahitien a probablement des rapports étroits avec la manière dont fut historiquement et conceptuellement établie la relation entre chefs et pasteurs : le fait que cette relation, à un moment où chefs et pasteurs étaient nécessairement de culture différente, ait été vécue de manière plus ou moins harmonieuse se situe dans un autre domaine, celui de l'adaptation individuelle aux instruments culturels alors disponibles.

On peut saisir cette complémentarité objective dans l'ensemble de l'histoire polynésienne post-européenne. On constatera par exemple que la France, après l'annexion de Tahiti, se trouvera contrainte de nommer un pasteur par unité territoriale («district») ; qu'encore en 1923, un missionnaire français alors plein d'enthousiasme décrivait dans les termes suivants la relation entre le chef de district et le pasteur, tous deux Polynésiens, de l'île de Maupiti, aux Sous le Vent :

«Le pasteur et le chef nous embrassent avec effusion. Le chef est diacre. Il est le solide représentant de l'administration française. Il est aussi, et surtout, le bras droit de son pasteur pour ce qui concerne le gouvernement de Dieu à Maupiti. Ces deux hommes vaillants marchent la main dans la main et tout le monde s'en porte bien (...).»  
(S.M.E., Paris, Lettre de R. Levy aux Directeurs, 1923.)

En septembre 1976, voici ce que disait l'un des principaux témoins polynésiens ayant collaboré à ce travail, Ruroa Tapi :

« (...) Dans la direction des affaires, c'est la même chose. Le diacre et le pasteur conduisent la population, l'Église, on dit que c'est l'Église du peuple protestant (*te nuna'a porotetani*) et, de la même manière les chefs de district conduisent la population ; le pasteur conduit la population avec ses diacres et l'assemblée des diacres, c'est comme ça aussi avec le chef de district. S'il y a un conflit entre le pasteur et le chef de district, c'est une affaire difficile (*fifi*). Le chef de district va d'un côté avec sa population, le pasteur va de l'autre avec sa population, rien ne peut plus être fait convenablement (*'aita e tere maita'i*).  
(R. Tapi, 10 septembre 1976.)

Cette remarquable permanence de la complémentarité entre «chefs» et «prêtres» témoigne à sa manière de l'importance d'une telle forme culturelle dans l'ancienne culture *ma'ohi*, dont elle me paraît effectivement émaner ; de la même manière que la forme future de l'organisation missionnaire du début du XIXème siècle sera biaisée, gauchie par le découpage territorial pré-européen et la même complémentarité. Mais il ne s'agira précisément que d'une forme dont les contenus — les discours respectifs ou réciproques des chefs et des missionnaires — ne sont pas directement comparables.

### C — Un échange de services ?

Ainsi, si l'idée d'une relation de complémentarité réciproque entre les deux catégories paraît juste, il paraît vain de vouloir chercher un appareil institutionnel figé là où n'existent que des contextes et des conjonctures. Cet appareil s'est certes dessiné au plus fort de l'influence protestante, puisque dans l'ensemble des îles de la Société entre 1820 et 1843, un missionnaire joue le rôle de conseiller politique de chefs importants. Mais cette organisation n'exista jamais qu'à l'état d'esquisse, de rêve chez les plus «politiques» des «hommes de Dieu», et la coupure entre les îles du Vent (Tahiti, Mo'orea et dépendances) et les îles Sous le Vent, consécutive à l'annexion de Tahiti, le réduira à néant. Beaucoup de rapports privilégiés entre chefs et missionnaires se trouveront en outre empoisonnés par la désillusion cruelle des chefs tahitiens devant la passivité de l'Angleterre.

C'est une sorte de *modus vivendi* qui émerge de l'examen des sources historiques. Les chefs et le peuple polynésien se confondront dans le même désir : être instruits des multiples aspects de la culture occidentale telle qu'elle leur apparaît depuis les premiers bateaux du XVIII<sup>ème</sup> siècle, avec ses réussites techniques spectaculaires dont la transmission de l'information par l'écriture est l'une des plus admirées. Les protestants apparaissent alors comme des moyens d'accès privilégiés à ces connaissances, qui sont associés à l'aspect proprement religieux de l'enseignement missionnaire. On peut presque, dans certains cas, reconstituer le cheminement intérieur de tel ou tel chef, qu'on pourrait imaginer « passer » sur les contraintes de la présence hebdomadaire au temple, de l'école du dimanche, de l'abandon de plaisirs aussi largement répandus au moment des conversions que l'alcool et la consommation de l'*ava* (*Piper Methycticum*), d'une sexualité plus libre, et de tout ce qui l'évoque — notamment les danses *ma'ohi*, qu'on ne réussira jamais à éliminer totalement du paysage social — ; tout ce renoncement est destiné à accéder à un monde culturel qui présente beaucoup d'aspects séduisants dans les termes mêmes de la culture de l'époque : la puissance notamment — on verra les chefs tels que Pomare II, puis Tamatoa, de Ra'iatea, s'aider des réseaux commerciaux mis en place par les missionnaires pour asseoir leur fortune ; une certaine esthétique ( on a déjà esquissé ci-dessus l'attrait général pour les vêtements nouveaux, leur renouvellement. Cette esthétique, qui s'inspire de la notion de propreté *mā* est toujours présente dans le discours des Polynésiens contemporains et on examinera ces notions plus bas).

*Modus vivendi*, mais non pas contrat, en tout cas pas contrat explicite. L'adhésion polynésienne consécutive aux « grandes » conversions des chefs n'est, on l'a dit, *ni totale ni permanente*, pas plus qu'aucun aspect de la vie polynésienne qui ne s'inspire jamais de telles notions.

#### D – Une foi conditionnelle

Ce point très important est abordé par D. Oliver dans une note consécutive au deuxième tome de son ouvrage remarquable *Ancient Tahitian Society* (1974 v. bibliographie). Discutant alors de la nature des anciens groupements de descendance tahitiens D. Oliver se réfère aux observations de R. Levy (1970) succédant à celles de R. Firth (1936), selon lesquelles « toutes les relations entre tous les parents et enfants tahitiens sont conditionnelles » (*conditional*) (Levy 1970, cité par D. Oliver 1974 : 1140). Or, on verra qu'on peut se demander si la nature optative, conditionnelle des relations familiales contemporaines dans les zones non urbaines de Polynésie, n'est pas un qualificatif de toutes les relations sociales, et si les rapports complexes, parfois contradictoires entre missionnaires protestants et chefs polynésiens, ne sont pas directement liés à cette dimension culturelle. On ne verra certes jamais de chef polynésien abjurer sa foi, pas plus qu'on ne voit communément de Polynésien contemporain renier ses parents géniteurs, quand bien même il n'aurait jamais vécu avec eux ; mais on assistera constamment à des remises en cause explicites des commandements protestants — lieux de résidence, utilisation de la violence, etc. — alors même que les personnalités en cause sont des membres de droit, voire même des membres importants de l'Église. On assisterait ainsi à une sorte de « partage » conceptuel, les Polynésiens abandonnant aux missionnaires certains aspects de leur personnalité mais ne s'en sentant pas pour autant redevables d'une obéissance totale.

Du côté des missionnaires, on peut voir peu à peu se dessiner les mêmes configurations, mais pour ainsi dire à l'envers. Les hommes de la L.M.S. se félicitent de la collaboration active des chefs, mais on les voit atterrés lorsque les séditions et guerres civiles dont on a parlé prennent place. Ils sont alors informés de beaucoup de composantes de la situation, sans jamais pouvoir influencer sur elles avec un poids déterminant. Leur impuissance est souvent exprimée dans leur correspondance par le mot *trial*, épreuve ; ils voient en effet leurs efforts les plus chers réduits à néant par une violence guerrière dont l'existence et la mise en œuvre apparaissent à l'évidence être hors de leur influence et qui leur paraît ainsi, comme tout ce qui va à l'encontre de leur foi, être une manifestation satanique. Or il y a de solides raisons de penser que si les chefs polynésiens passaient outre à la parole de ces hommes qu'ils tendaient à accepter comme guides au moins « spirituels », c'est qu'il existait chez eux de solides tendances d'hostilité au centralisme, et que ces tendances étaient prioritaires par rapport aux commandements divins. On comprend ainsi que les premiers chapitres de ce volume s'orientent selon un double projet, qui se résume dans les termes de la *description* d'un processus. On veut d'une part *rendre compte* du plus grand nombre de faits relatifs à cette évolution qui amène les Iles Sous le Vent vers l'annexion ; mais pour *rendre compte*, il est nécessaire, on le voit bien, de saisir ces différents champs

conceptuels qui se situent à l'arrière-plan des événements rencontrés et dont on a esquissé ci-dessus les contours : ainsi, avec l'attachement des Polynésiens à une notion qu'ils nomment leur «indépendance», ainsi, avec l'impossibilité objective de constituer un appareil centralisé, avec les idées françaises de «présence» et d'«influence».

On constatera plus loin à différentes reprises que l'un des problèmes essentiels du peuple polynésien gît dans la relation avec ce que la langue nomme elle-même l'univers extérieur, *rapae*. On a déjà noté ci-dessus la constance avec laquelle les Polynésiens souhaitaient être proches des cultures anglo-saxonnes, cette sorte de relation ayant un rapport direct avec l'acceptation originelle du protestantisme. Afin de faire sentir au lecteur la pertinence historique d'une telle constatation, on va l'inviter à opérer une sorte de bond dans le temps et, déchiffrant l'évolution historique à rebours, à constater certains aspects de cette influence anglo-saxonne dans la Polynésie contemporaine.

### 3. «Marques» anglo-saxonnes sur la Polynésie

Il n'est pas nécessaire de vivre longtemps dans la Polynésie contemporaine pour y constater l'influence, à tous les niveaux de la société, des cultures anglo-saxonnes anglaise et américaine. Après cent cinquante années de présence française, c'est un fait qui mérite d'être relevé.

Certes il ne s'agit pas ici de procéder à une sorte d'apologie de l'influence anglaise – une précaution qui précisément s'inscrit dans le cadre du contexte que l'on cherche à décrire, celui de la présence silencieuse et implicite, mais réelle, de la confrontation entre «monde» français et «monde» anglo-saxon dans le Pacifique et plus précisément dans la néo-culture tahitienne. L'argument est de montrer que le projet de la connexion symbolique avec l'Angleterre mis en évidence ci-dessous perdure en somme sous des formes transformées ; et que la familiarité parfois surprenante des Polynésiens contemporains avec la culture anglo-saxonne ne peut s'expliquer que dans le cadre de cette référence historique, généralement inconsciente.

L'expansion britannique dans le Pacifique du début du XIX<sup>ème</sup> siècle a évidemment fixé une situation géo-politique. La création des «stations» missionnaires depuis Tahiti jusqu'aux Nouvelles Hébrides a constitué le premier maillon d'un dispositif devenu politico-commercial intégrant l'ensemble du monde polynésien au sens large, lui-même en relation étroite avec l'Australie occidentale (Nouvelles Galles du Sud). Il fut une époque où l'Union Jack flottait, soit au titre de cette connexion symbolique, soit à titre véritablement politique, de Hawaii à la Nouvelle Zélande, en passant par Tahiti, et où le gouvernement de Sa Majesté pouvait dire *mare nostrum* en parlant du Pacifique Sud.

Les tournées de la flotte de Sa Majesté Britannique constitueraient des événements considérables : c'était un peu de «Britain» (*Peretane*), de sa puissance et de ses fastes, qui se déplaçait dans le Pacifique. Il fallut que la France constitue et renforce la fameuse Division Navale du Pacifique pour équilibrer quelque peu cette puissance, aux yeux des Polynésiens autant qu'aux siens propres (ci-dessous chap. V et VI).

Or, ni les conditions de la décolonisation ni les rééquilibres géo-politiques n'ont véritablement mis en cause l'influence sociologique qui découlait de cette situation. Sur le plan de la civilisation contemporaine, ou de ce qu'on appelle ici des «néo cultures» l'archipel des Cook, les Tonga, Fidji, la Nouvelle Zélande, Hawaii se trouvent en relation organique avec la culture anglo-saxonne. Le protectorat français sur Tahiti des années 1840 faisait figure de cas d'espèce, et d'une certaine manière, il en est toujours de même à présent pour la Polynésie française. Les campagnes conjointes des pays riverains contre les essais nucléaires sont dans toutes les mémoires ; de même, la situation récente de la Nouvelle Calédonie – autre cas d'espèce – rappelle les profondes divergences politiques et culturelles entre les politiques française et anglo-saxonne dans le Pacifique. Ces mouvements politiques ont certainement leurs rationalités et enjeux cachés ; l'important ici est le discours dans lequel ils s'expriment.

A Tahiti, la longue présence française se traduit pour les catégories «dominantes» par un véritable bilinguisme français-polynésien ; cependant on peut s'apercevoir que ce bilinguisme cache très fréquemment un trilinguisme avec l'anglais. Ces couches demies ont ainsi à la fois enregistré la période où l'influence anglaise reste largement dominante – soit certaines situations jusqu'au début de XX<sup>ème</sup> siècle – et la période de consolidation de l'influence française avec l'augmentation des résidents de cette nationalité et donc la diffusion plus intense de cette langue. Pendant de longues années l'anglais a été aussi pratiqué dans les élites que le français ; il est bien rare que la présente génération demie, issue de mariages mixtes souvent anglo ou américano-polynésiens à deux ou trois générations, ne sache pas un peu s'exprimer en anglais.

Le parler local français, par exemple n'a jamais renoncé à quelques emprunts à l'anglais qui lui donnent sa coloration spécifique. Pour toute embarcation légère, on a *boat* ; ces *boats* n'abordent pas à terre, ils

*beachent*. La locution *OK* est employée fréquemment, notamment par les Polynésiens ne parlant que tahitien, *OK ia* «ça va, c'est bien, c'est d'accord».

Les Polynésiens ruraux, quant à eux, ne parlent généralement ni anglais ni français, mais la langue tahitienne a enregistré par de nombreux emprunts des contacts linguistiques réguliers ou des incorporations de la culture anglaise : on a par exemple *moni* de *money* ; *naero*, clou de *nail* ; *uahu*, quai, de *wharf*, parfois employé sous cette forme ; *tara*, unité monétaire, de *dollar*, etc.

Beaucoup comptent, quand il s'agit d'architecture, en pouces et en pieds. Dans toutes sortes de confrontations entre Français et Américains, il y a de fortes chances pour que le côté américain de l'affaire (qui remplace ici l'Angleterre originelle) l'emporte dans leur discours. Des notations rapides, des bribes de conversations sont à cet égard particulièrement significatives : elles font souvent apparaître outre une valorisation de la dimension anglo-saxonne et une péjoration de la dimension française, une association elle aussi significative aux religions.

Une hostilité verbale à l'égard des Français est un donné dans l'ensemble de l'archipel de la Société. Cela est si vrai que les simples mots *tera farani*, ce «Français», prononcés avec une intonation quelque peu appuyée, peuvent revêtir en eux-mêmes une connotation injurieuse.

Voici certaines notations de terrain.

La scène se passe près de Fare, à la lumière déclinante, lorsque les enfants rentrent de l'école par groupes de deux ou trois, enfin libres d'errer à leur guise, de chiper des citrons ou des papayes dans les jardins dont les légitimes propriétaires feignent souvent de ne pas les avoir vus. Ils sont deux, l'un est noir et silencieux et son frère adoptif m'interpelle : «*haere i hea*, où tu vas ?» La conversation s'engage en tahitien. Ils habitent dans une maison proche dissimulée par le couvert végétal, mais ne veulent pas rentrer tout de suite. Je dois rencontrer quelqu'un à l'hôtel Bali Hai et ils me suivent. «Où est-ce que tu habites ?» — «Chez Thérèse». A l'hôtel, Daniel mon interlocuteur s'assoit, son frère hésite et se contente de s'appuyer à sa chaise. «Comment s'appellent tes parents, tu es catholique ?» — «Eh bien, je suis catholique, je suis né dans la religion catholique » (scrupules et, peut-être honte légère de l'ethnologue ne voulant pas avouer sa vacuité religieuse dans cet univers habité par les religions). Un troisième garçon, élevé par une couturière chinoise établie sur le quai, se joint à nous, ayant entendu la conversation : «Tu es païen peut-être» (rigolade générale des trois gosses, y compris du «silencieux»). Daniel me redemande le nom de mes parents, et il s'ensuit un petit silence stupéfait. «Tu es Français ?» (*e farani 'oe* ?) Petit conciliabule à trois. Répétition incrédule : «Tu es Français ? Je pensais que tu étais Américain.» Air quelque peu dégoûté, offre de payer les consommations, départ soudain vers d'autres jeux.

Première esquisse d'une structure mentale et sémantique, associant, chez bien d'autres gens de Huahine que les trois enfants, le catholicisme et son «idolâtrie» aux Français — la structure sémantique symétrique se retrouvant du côté du protestantisme. Avec les différents changements vers l'œcuménisme qui se sont manifestés depuis les années 1950-1960 dans le monde, il est bien évident que ces structures ont perdu de leur virulence ; mais elles sont promptes à réapparaître, j'en donnerai un deuxième exemple après avoir dit quelques mots de la remarque du jeune garçon sur ma nationalité.

J'apprendrais vite que les gens de Huahine qui ne me connaissaient pas, en m'entendant parler tahitien, croyaient volontiers que j'étais Américain. La conduite des Américains et des Français de passage à Huahine était radicalement opposée. Certains Français qui y étaient installés — un tout petit nombre constitué de professeurs au C.E.G., puis un docteur, l'année 1976 — menaient une vie recluse. Aucun ne parlait tahitien et aucun ne semblait entretenir de relations suivies avec aucun Polynésien, ce qui constituait une manière de record étant donnée la taille minuscule de l'établissement de Fare, où il paraissait impossible de ne pas connaître chacun par son nom après quelques semaines de présence quelque peu attentive. Il existait ainsi à l'évidence un refus de communication entre la communauté française et la communauté tahitienne, dont l'honnêteté oblige à dire que la communauté française était responsable. Il serait sans doute démesuré de parler de racisme à propos de ce petit groupe de jeunes gens frileusement fermés sur eux-mêmes, quoique les manifestations extérieures de cette clôture sur soi y aient pu parfois y faire penser, et nonobstant les réactions explicitement racistes quant à elles de la grande majorité de la communauté française de Polynésie. Il existait au moins une sorte d'indépassable angoisse de ces jeunes Français devant la désinvolture polynésien-

ne, la différence culturelle d'autant plus fortement ressentie que subtilement affirmée, et il faut bien le dire une agressivité polynésienne de défense, dont les composantes constituent d'une certaine manière les raisons d'être de ce travail. Les Polynésiens n'aimaient pas les Français, trouvant rarement des raisons culturelles de les trouver aimables ; alors que les Français se refusaient à la communication parce qu'ils se sentaient en une certaine mesure agressés par la manière d'être ou l'existence même des Polynésiens, ces derniers pouvant apparaître agressifs du fait de leur attente d'un premier effort de communication que ces «étrangers», ces gens de l'extérieur, leur «devaient». Structure symbolique remarquablement fermée, qui ne pouvait s'ouvrir que si l'un des partenaires se décidait à venir à l'autre. Mais la carapace psychologique des Français, ce que les Américains appelaient leur «embarras de soi» (*self consciousness*), leur interdisait la saisie et la pratique de cet élément choyé entre tous de la vie mentale tahitienne, dernier rempart avant le vide, la langue ; ou au moins sa simulation ou son essai, ces gestes minimes et pourtant si importants comme le salut d'un inconnu, la douceur, la plaisanterie.

Les Américains – puisque telle était la nationalité anglo-saxonne la plus fréquemment présente – bénéficiaient au contraire d'un capital au moins apparent de bonnes dispositions et de prestige. Ces dispositions favorables me paraissaient elles aussi liées à des questions de «style» psychologique, pour reprendre le vocabulaire de R.I. Levy. Dans les contacts quotidiens avec les Polynésiens, les Américains tendaient quant à eux, si l'on veut me passer cette expression cavalière, à «en faire de trop». Mais ils arrivaient des bateaux de plaisance californiens avec des conceptions si bien ancrées sur les mers du Sud, des stéréotypes enracinés si profond qu'ils n'avaient de cesse de rendre les Polynésiens conformes à l'image qu'ils en avaient. Le contact, à moins de cas exceptionnels, restait superficiel et la popularité de tel ou tel surfeur blond s'évanouissait aussi vite qu'elle était venue. Mais il était exact que les Polynésiens les préféraient, ne serait-ce que parce qu'ils tentaient des approches envers eux. Tel était le premier sens, le plus événementiel, de la remarque de mon jeune interlocuteur. L'attachement que manifestaient les nombreux Anglo-saxons de passage aux Iles Sous le Vent envers le mythe des mers du Sud, le souci qu'ils avaient de prendre leurs distances envers la situation générale du Territoire de Polynésie Française des années 1970 n'étaient pas à proprement parler des phénomènes contemporains. Le discours anglo-saxon sur les Polynésiens ou tout au moins les quelques composantes qu'on pouvait en saisir, se trouvait au contraire dans une remarquable continuité avec celui qui l'avait précédé dans des situations historiques différentes, mais qui présentaient des analogies à un niveau plus profond, avec la situation contemporaine. S'il fallait différencier les individus, les Polynésiens ne se trompaient certes pas : quel que soit le discours tenu, c'était une chose d'accepter de boire une bière et de plaisanter avec tel ou tel, c'en était une autre de prêter une terre. La différence dans la moyenne des attitudes polynésiennes tenait au schéma suivant : si les Américains avaient volé des pastèques, n'avaient pas payé un loyer, c'est qu'il s'agissait de «mauvais» Américains : si les Français ne disaient jamais bonjour, c'était parce qu'ils étaient Français. Les Polynésiens étaient très sensibles à la rhétorique de l'égalité que les Anglo-saxons ne manquaient jamais de développer : explicitement lorsqu'il leur arrivait d'évoquer la «bureaucratie» française (permis de séjour) ou le «colonialisme», implicitement par leur maniement volontariste de la langue, leur souci appliqué de montrer aux Polynésiens qu'ils les considéraient comme leurs égaux. Si l'on veut bien excuser cette métaphore clinique qui a pour seule valeur de fixer les idées, les Anglo-saxons de passage tendaient à réagir à la différence culturelle polynésienne par une tendance à l'hystérie, les Français par une tendance à la schizophrénie.

J'ai dit qu'il existait des continuités historiques remarquables relatives à ces différenciations. D'une certaine manière, l'attitude scandalisée des jeunes Californiens devant la situation polynésienne recérait comme un écho lointain de l'idéologie puritaine des fondateurs des Etats-Unis et de leurs proches cousins culturels, les missionnaires de la L.M.S. Après les premières conversions, on verra que ces derniers n'ont ront de cesse avant qu'ils n'aient tenté d'abolir ce qu'ils appelaient le «despotisme» des chefs ; et dans les premières années de l'intervention française, l'idéologie violemment égalitaire des missionnaires se manifestera dans leurs correspondances avec ces mêmes chefs ou avec les directeurs de Londres : ils accuseront les Français, s'ils réussissent leur projet, de vouloir réduire les Polynésiens en esclavage (*slavery*) «sur leurs propres terres» (*on their own lands*). (Voir par exemple Platt to Directors, 19 août 1844, S.S.L. 17.). Une fois les Iles Sous le Vent laissées dans une «indépendance» confuse à la suite des négociations franco-anglaises de 1846 et de la convention signée entre les deux puissances de 1847, les officiers de marine anglais au plus haut niveau rappelleront constamment aux chefs leur respect de leur liberté (imités d'ailleurs en cela par certains officiers français, notamment le fameux capitaine Bonard, futur gouverneur des E.F.O. (Voir par exemple Martin, capi-



taine du *Grampus* aux chefs de Huahine, 30 juin 1847. Chap. V et Annexes). Plus tard, alors que l'ensemble des archipels sont sous contrôle français direct, on assiste à une lutte polémique continue entre les instances politiques des E.F.O. et les journaux «d'opinion» de la côte ouest des Etats-Unis au sujet du sort fait aux Polynésiens ; et certains témoins assurent de l'importance accordée par les Polynésiens de Porapora aux discours égalitaires des soldats américains de la base établie dans l'île entre 1942 et 1944.

Ces remarques ne tendent en aucune manière à décrire la Polynésie contemporaine comme habitée par de perpétuelles guerres de religion, bien que des périodes aient existé où un tel schéma aurait effectivement pu être adopté. A Huahine, les catholiques étaient en tout petit nombre, une ou quelques dizaines en moyenne, et en dehors des occasions de célébration, étaient noyés dans les familles. Ne constituant aux Iles Sous le Vent ni une véritable communauté ni une force en tant que telle, ils étaient tout simplement ignorés. Bien souvent, leurs positions relatives aux questions d'intérêt collectif étaient tenues dans les termes mêmes du discours protestant, parce que cette dernière forme religieuse s'était incorporée massivement à la culture polynésienne.

Ces remarques visent à faire sentir l'existence d'une structure sémantique simple que les Polynésiens avaient du mal à «dépasser», avec la meilleure volonté du monde ; l'appel à l'opposition catholique/protestant, son association avec les «nationalités» française et anglo-saxonne étaient d'autant plus tentantes qu'elles étaient cohérentes avec l'héritage historique, et qu'elles étaient, précieusement, simples. C'est ainsi que Mama Teiho, tenancière de la petite buvette qui faisait face au quai de Fare, avec qui j'avais parlé de ces questions puisqu'elle était catholique, ne cessait de rejeter vers le passé la vieille lutte d'influence entre catholiques et protestants, et parlait de l'œcuménisme comme la nouvelle orientation à suivre. «C'est fini tout ça, disait-elle, tout le monde doit s'unir (*'amui*)» ; mais l'on pouvait voir le pasteur de Fiti'i, pourtant souvent moderniste et apparemment favorable à ce nouvel œcuménisme, s'opposer dans un autre contexte sémantique au «déchiement» (*ta'a'era'a*) du peuple *ma'ohi* par des religions concurrentes.

On revient ici à la «popularité» anglo-saxonne par un contre-exemple, qui nous ramène à l'ensemble des associations évoquées ci-dessus. Pani, garagiste à Fare, mais qui partageait la maisonnée d'un chef de district de la «petite» Huahine connu pour son attitude «pro-française», me parlait un jour des quelques années passées en Nouvelle Calédonie. Il avait, comme un grand nombre de ses concitoyens, été travailler «au nickel» et était revenu avec quelques économies qu'il avait affecté à l'achat des principaux équipements destinés à son nouveau travail. Pani me disait :

«Il ne faut pas croire ce que les gens d'ici disent. Ce sont des menteurs, ils disent que les Américains sont des gens bien, qu'ils sont riches. Tu sais ce que disaient de nous les Américains quand on travaillait au nickel, ils disaient que nous étions des chevaux, tu crois que des gens bien diraient de nous que nous sommes des chevaux ?»

La remarque de Pani témoigne de l'intérieur et pour ainsi dire par antiphrase de la popularité anglo-saxonne dans certains milieux des Iles Sous le Vent. Bien souvent, il est même artificiel de parler en ces termes : dans le cas des familles dites demies, c'est à une véritable synthèse entre les deux cultures qu'il est possible d'assister.

Le vieux chef de district de Fiti'i, Ruroa Tapi, revenait quant à lui à l'association entre le protestantisme et la nationalité anglaise à propos du mariage de l'une de ses cousines avec un fils de la famille Walker, missionnaires de la L.M.S. Alors que je lui demandais si les parents ne s'opposaient pas à l'époque au mariage avec les étrangers, il intervenait : «Non, non, c'est pas ça (*aita ia*), les ennuis auraient pu venir de la religion (*nani'a i te ha'apaora'a*), si l'homme n'était pas protestant.» (L'évènement auquel on se référait se passait dans les années 1920).

L'exemple le plus net d'un discours ethnique qui incluait d'ailleurs une hostilité directe à la France comme ensemble culturel, était apparu lors d'une conversation avec le neveu de Ruroa Tapi, Petero. Petero faisait du transport et de ce fait était particulièrement préoccupé par les questions touchant à la mécanique automobile (la conversation se tenait d'ailleurs dans le garage de Pani : elle avait commencé bien innocemment sur la question de la solidité des tôles).

«Tu vois ce que c'est, me disait Petero, ça c'est de la (sic) voiture française. Il y a peut-être quarante pour cent de fer dedans, tu rentres dans un arbre, ça casse tout. Avec les tôles américaines, tu as peut-être soixante, soixante dix pour cent de fer, c'est très solide, tu ne peux pas casser ça.» Craignant peut-être de me peiner, il s'empressait d'ajouter : «Mais enfin les moteurs sont plus solides.»

On peut donner une autre idée de l'expression contemporaine de l'hostilité présente avec les sentiments «anti-Français» de la population avec la remarque suivante concernant un «demi» Polynésien de Huahine.

La personne en question appartenait à une famille issue d'un couple «souche», un Corse devenu le premier chef de district européen dans les années 1880 et d'une fille de chef. Cette personne interviewée par un collègue linguiste. Le collaborateur tahitien avec qui j'avais traduit le texte en avait parlé à une amie de Pape'ete qui se trouvait être parente éloignée de l'homme. Ce collaborateur m'avait ainsi raconté leur conversation : «Tu sais que je travaille avec Baré sur des choses qu'a dites ton cousin Ernest. – Le vieux de Fare, là, Ernest ? Qu'est-ce qu'il va encore raconter comme histoires, je ne l'aime pas beaucoup. – Pourquoi ? – Il est catholique (*e mea tatorita 'ona*).

Chez Thérèse Durant, élément important de la famille 'Oopa, cette synthèse perceptible est paradoxale (voir deuxième partie, chap. VI). Née d'un père français et d'une mère polynésienne, elle a néanmoins subi elle aussi un certain nombre d'influences provenant du monde anglo-saxon. Pour contraster les conduites des Français dans les années 1970 avec celles de leurs prédécesseurs, elle parle par exemple des officiers de marine de la dernière guerre en disant «qu'eux étaient des *gentlemen*». Elle prononce les mots anglais venant dans sa conversation avec l'accent adéquat. De la «reine» Marau, femme de Pomare V, elle dit : «C'était une demie distinguée, elle avait été éduquée à l'anglaise.»

Ses engagements politiques flous des années 60 pour l'«autonomie» sont justifiés par une vision anthropologique des relations franco-polynésiennes : «Ça ne collera jamais entre les deux, rien à faire», dit-elle.

Bernard Walt, tenancier d'un «snack bar» qui se voulait d'un modernisme affecté est quant à lui plus attiré par les Etats-Unis, dont la puissance économique le fascine, attitude assez fréquente chez la «classe moyenne» polynésienne. C'est ce qui l'a amené à un moment de sa vie à ouvrir un snack bar à l'île d'Oahu à Hawaii, pensant qu'il y ferait fortune – mais on peut aisément comprendre que la concurrence y fut fort sévère. B. Walt affectionne le port d'une de ces casquettes à visière longue, dont la couleur bleu marine et les broderies d'or lui donnent une vague ressemblance avec un amiral de la Cinquième Flotte en vacances.

Parlant d'argent, un sujet qui revenait souvent dans sa conversation, il me racontait sa rencontre avec un homme d'affaires américain à Tahiti : «*Il voulait investir trois millions de dollars ! Trois millions ! Tu te rends compte ! Un seul type (sic) !*» Il enchaînait sur ses préférences ethnico-culturelles : «*Tu comprends, on n'est pas contre la France* (B. Walt ne faisait pas non plus mystère de ses opinions «autonomistes», terme mystérieux sur lequel on aura l'occasion de se pencher), *on dit qu'on est contre la France, on n'est pas contre la France, mais c'est loin, c'est trop loin pour les marchandises. Alors qu'ici, tu as Hawaii, tu as 'Los' (Los Angeles)*».

On peut se demander si ce mythe américain très répandu n'est pas une sorte de version moderne de ce que le vocabulaire ethnologique a baptisé *cargo cult* en se référant aux messianismes mélanésiens.

L'histoire de la Polynésie post-européenne, on s'en apercevra vite, bruit littéralement du problème de la rivalité avec le monde anglo-saxon, à une époque (années 1840-1900) où les sanglantes confrontations antérieures entre les deux puissances ne peuvent jouer comme seul principe d'explication.

Dans son livre *Messengers of Grace* (1978), N. Gunson rapporte que les directeurs de la L.M.S. à Londres furent informés pour la première fois en 1827 du projet des missions catholiques françaises d'envoyer une mission dans les mers du Sud (Gunson 1978 : 175 sq.). «Ces nouvelles, écrit-il, furent transmises à la première occasion, dans une lettre presque paranoïde dans sa crainte du «papisme», d'une influence politique subversive et de menées d'expansion commerciale.» (Traduit par moi.)

Il écrit en ce qui concerne l'attitude générale de la communauté de la L.M.S. : «Peu d'Évangélistes doutaient que la Papauté fût autre chose que l'Antéchrist dont parlaient les prophètes.» (Ibid., 174). Il rappelle plus loin cette association que nous retrouverons entre les formes principales du christianisme et le discours sur les nationalités :

«La plupart des missionnaires catholiques qui arrivaient dans les mers du Sud étaient membres d'ordres français, et la prêtrise française était doublement intolérable, pour des raisons d'ordre «patriotique». Après le renversement de la monarchie, au lieu de devenir une cité d'égalité et de raison, Paris était devenue la ville de la Déesse de la Raison. Après les succès de Napoléon, la France était devenue l'ennemi national. Après la Restauration des Bourbons, la France était toujours regardée avec suspicion en tant que puissance catholique. Ce n'était pas seulement le catholicisme qui éveillait l'hostilité des missionnaires, mais les assises déplorables de l'Antéchrist français.» (Gunson 1978 : 175. Traduit par moi.)

Dans un article de 1960, un archiviste catholique, C. H. Rulon, citait l'échange de correspondance suivant entre le gouverneur des Etablissements Français d'Océanie en 1861, de la Richerie, et le ministre de la Marine et des Colonies. Alors en conflit avec le célèbre évêque de Pape'ete, Tepano Jaussen, à propos de la cruciale question de l'enseignement, le gouverneur écrit notamment :

«La continuation de ce qui existe aujourd'hui me paraît la perpétuation de l'influence anglaise par cette idée, poussée jusqu'à l'exagération, que tout ce qui n'est pas catholique est anglais. C'est sans aucune crainte que je verrais apparaître à Tahiti des missionnaires protestants français. Est-ce bien, au XIXème siècle, à un pouvoir temporel d'essayer de faire incliner vers telle ou telle croyance, en faisant croire à ces populations primitives que le Gouvernement ne fait que tolérer le culte protestant, et que des missionnaires catholiques voudraient faire prévaloir.»

Le ministre répond, le 12 août 1863 :

«Vouloir avoir le drapeau protestant français est chose difficile, surtout dans ces contrées.» (Cité par C. H. Rulon 1960 : 27.)

L'historiographe français E. Caillot relevait en 1910 la même configuration générale à propos de la période postérieure à l'annexion française de 1843 :

«Le protestantisme s'étant introduit avec les Anglais était qualifié par ce peuple-enfant de «religion anglaise» comme le catholicisme implanté par les Français était désigné sous le nom de religion française. Dire du mal des catholiques était dire du mal des Français, et lorsque les ministres protestants déchargeaient leur haine contre les prêtres catholiques une confusion regrettable se faisait dans la cervelle barbare des indigènes, ceux-ci considéraient alors comme ennemis tous les Français. La connaissance de notre langue eut certainement permis aux insulaires de se mieux renseigner là-dessus (...), ils auraient peut-être compris quelle différence existe entre un laïque et un ecclésiastique.» (1910 : 300)

On verra qu'à la période où écrit E. Caillot, cette distinction est loin d'être nette ; c'est qu'en effet les processus historiques ont lourdement orienté, on l'a vu, la complémentarité étroite entre chefferies «profanes» et «sacrées» et que les structures sémantiques premières du Tahitien ne font aucune place à une telle distinction. Cette politique de confusion se poursuivra à des années de distance, jusqu'à la période cruciale de 1880 où la politique française ne se sentira plus menacée par ces associations sémantiques propres à apparaître dans le discours. Le protestantisme polynésien sera bientôt pris en charge par des missionnaires de la

Société des Missions Évangéliques de Paris, dont la venue aura été appuyée, en désespoir de cause, par les hommes de la L.M.S. eux-mêmes.

Les faits à quoi renvoient ces notations qui n'ont pour l'instant d'autre souci que celui de l'évocation, sont ceux qui constituent *la logique polynésienne de la légitimité protestante* ; et plus exactement ceux qui renvoient cette légitimité à l'histoire, au processus véritablement fondateur de la conversion. La revendication diffuse de relever à divers titres du monde anglo-saxon est inscrite dans ces logiques, elle en est une partie constituante ; dans cette optique, le fait que la perte d'influence de l'Église évangélique de Tahiti soit contemporaine avec une pénétration de la culture française sous ses aspects notamment linguistiques n'a rien d'étonnant, il en constitue même une sorte de contre-épreuve. La puissance géo-politique du monde anglo-saxon dans le Pacifique peut aussi bien être vue comme le résultat de cette logique que sa conséquence ; il fallait en effet *d'abord* être intériorisé, et ce fut la tâche des missionnaires, des «pères fondateurs» du début du XIXème siècle, frères ou proches cousins des *fore fathers* des États-Unis d'Amérique. Une synthèse s'est alors opérée du point de vue des *Ma'ohi* qui les a conduits à croire qu'ils faisaient partie de l'ensemble territorial de l'Angleterre ; une synthèse basée certes sur des malentendus, mais qui marque les situations ultérieures. La preuve en est que la puissance économique de l'Angleterre puis, dans le Pacifique, des États-Unis, que l'on ne peut certes imputer au commerce avec la Polynésie (!) constitue à son tour une sorte de preuve, dans la conscience polynésienne de l'efficacité de ce qui avait pu paraître, un temps, devenir «leur» civilisation.

Selon quelles logiques s'est effectué ce passage, selon quels «malentendus producteurs» de sens dans les termes de Sahlins, ont-ils informé les situations historiques, voilà l'objet de ce premier volume.

#### 4. Présence des pères fondateurs

L'Église évangélique de Polynésie française représente, on a pu s'en rendre compte dans l'examen de la situation contemporaine, un acteur central dans le système culturel polynésien. Elle est l'aboutissement actuel du processus historique auquel est consacrée une large partie de ce volume, processus marqué dès l'origine par l'adhésion massive des *Ma'ohi* au discours biblique.

C'est également cette référence à la conversion qui établit le rapport direct des Polynésiens à cet événement spectaculaire, pouvant prendre des allures de mythe fondateur : dépossédés voici des lustres de leurs conceptions spécifiques de l'histoire, les Polynésiens ont retrouvé des principes structurateurs du passé et de la mémoire avec l'historiographie, constamment réitérée dans le cours de la formation ecclésiastique, de la pénétration du christianisme.

Historiographie mais non pas histoire, car les événements complexes qui marquent l'établissement du protestantisme dans le cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, ses succès et ses vicissitudes dans la grande majorité des cas sont inconnus et oubliés ; ces processus multiples sont contractés dans une opposition sémantique dont la récurrence montre l'importance que la culture polynésienne actuelle lui attache : « l'obscurité » de l'époque antérieure au christianisme est opposée à une période postérieure, associée au changement *tauir'a* et à la « lumière » *maramaramara'a*. A cette opposition est associée la notion, plus ou moins implicite, d'un progrès civilisateur.

On conçoit ainsi que le souvenir de ces pères fondateurs, mythiques pour les Polynésiens contemporains, mais dont la rencontre avec la culture de leurs ancêtres eut les conséquences déterminantes que l'on sait, soit un élément déterminant du discours polynésien sur ces questions. On comprend aussi qu'il soit nécessaire, du fait même de la présence du protestantisme et de l'importance attachée par les Polynésiens à la définition de ce moment irréductible où ont irrémédiablement basculé leurs croyances, de s'attacher à reconstruire par le biais des approximations de la recherche historique, le processus objectif de la pénétration protestante : c'est le but des chapitres suivants.

Il existe un rapport direct, paradoxalement *présent*, des Polynésiens contemporains à l'égard de la conversion de leur culture au christianisme. Voici tout d'abord une formulation relative à l'opposition «sauverie/civilisation», relevée par R.Levy, dans les années 1960 :

«Un diacre de Piri me dit que tous les villages étaient religieux (quoiqu'insuffisamment pour se sauver de l'enfer) parce qu'ils se souvenaient de l'attitude sauvage et païenne de leurs ancêtres, des guerres et du cannibalisme (...) craignant de régresser (*backsliding*), ils utilisaient la religion pour s'empêcher de faire le mal.» (Levy 1969 : 133. Traduit par moi)

La vision évolutionniste des Polynésiens s'associe également à la pénétration des cultures étrangères : la logique de cette association insiste sur le fait que les «pasteurs primordiaux», *'orometua matamua* étaient Européens. on peut reconnaître cette logique dans l'extrait suivant d'une discussion avec le pasteur Terito'o de Fiti'i :

«Q. ... Et ton père, qu'est-ce qu'il pensait de l'arrivée des Européens sur l'île ?  
R. Ah, pour ça, il était reconnaissant (*'ua ha' amauru'uru*) aux Européens d'arriver sur l'île. Parce que avec les Européens se sont produits quelques changements (*tauir'a*), pour l'enseignement du peuple *ma'ohi* et qui concernaient

aussi les coutumes (*peu*). Il y avait des choses «difficiles» (*fifi*) dans les anciennes coutumes *ma'ohi* (...). Il n'y avait pas moyen (*'aita e rave'a*), d'après moi, il n'était pas possible de conserver les anciennes coutumes, il fallait accueillir les coutumes de l'extérieur (*te mau peu rapae*) et s'il y avait d'anciennes coutumes qui étaient justes (*tano*) on pouvait les garder, et celles qui n'étaient pas bonnes 'ah, ne les gardons pas' (...). Les Européens sont venus ici, ils sont venus pour éclaircir les affaires (*ha'amaramarama te 'ohipa*) / allusion à l'«obscurité» des coutumes polynésiennes anciennes / et ensuite les missionnaires sont venus et ont été accueillis.»

De même que la formulation de l'acceptation du christianisme, la saisie du développement des Églises insulaires est largement marquée par des mécanismes de schématisation utilisant les instruments contemporains de la syntaxe tahitienne : on verra ainsi que l'installation de la station missionnaire de Huahine, dans les années 1818, a privilégié le site de Fare (possibilités portuaires) et de Maeva (centre politico-rituel) ; avant que, par le biais de la formation dans différentes écoles missionnaires, des pasteurs polynésiens soient tous responsables des différentes unités territoriales, l'implantation de l'Église de Huahine a effectivement été liée au centre de Fare ; cette situation est décrite par l'utilisation de la notion de *pu*, de «centre». Mais, même parmi les pasteurs ou les diacres, personne ne se souvient précisément des différentes distributions territoriales de l'Église du XIX<sup>ème</sup> siècle, que l'on va examiner dans le chapitre II de ce volume. Le savoir historique à cet égard concerne essentiellement la période contemporaine du locuteur et ce n'est pas surprenant. Quant au souvenir des pères fondateurs, il se limite à une insistance sur leur légitimité : on ne sait plus «distinguer» (*ta'a*) leurs noms, car ils sont très éloignés (*atea roa*) ; il existe peut-être une exception pour John Williams fondateur de la station de Ra'iatea (Teihoni Viriamu), dont la mort tragique aux Nouvelles Hébrides dans les années 1830 constitue le souvenir comme un autre mythe fondateur. Le savoir populaire polynésien sur l'Église protestante concerne dans la grande majorité des cas la période postérieure aux années 1920 : cela coïncide, on l'a vu, avec l'ordination d'un grand nombre de pasteurs polynésiens, liés aux contemporains de l'enquête par des liens directs. C'est pourquoi ce savoir populaire ne peut, dans les développements qui vont suivre, nous être directement utile.

Le souvenir des pères fondateurs donne sa légitimité à l'Église : c'est à travers leur rencontre avec les cultures insulaires que les Polynésiens pensent passer dans le monde occidental, dans le monde de la «modernité». On va voir, après le parcours d'un long itinéraire, que cette appréciation synthétique — mis à part la considération sur la «sauvagerie», qui réfère cependant, historiquement, à des faits précis liés à l'exercice de la violence guerrière — est cohérente avec les faits.

Chapitre 2

DE LA FORCE DES ARMES A LA VÉRITÉ DE DIEU

(1760 - 1815)

## CADRE CHRONOLOGIQUE

### *Tahiti*

1767	Arrivée de Wallis
1769 - 1774 - 1777	Voyages de James Cook.
1769 - années 1790	Le système culturel <i>ma'ohi</i> de la « dernière ère indigène ».
1789	Voyage du <i>HMS Bounty</i> . Les déserteurs dans la situation politique.
1768	Mort de Tutaha, l'un des chefs importants de l'alliance occidentale de Tahiti.
1792	Voyage de Vancouver sur le <i>Discovery</i> . Incident du baleinier <i>Matilda</i> .
1797	Arrivée de missionnaires de la London Missionary Society sur le <i>Duff</i> .
1798	Incident du <i>Nautilus</i> . Mort du chef principal de Papara Teri'irere. Entreprises centralistes des Pomare, chefs importants de l'alliance occidentale.
1798 - 1802	Le centralisme et le contrôle du dieu 'Oro ; visite des Pomare au <i>marae</i> d'Utu'aimahuru.
1803	Mort de Pomare I. Épidémies attribuées à Jehovah.
1803	Mort de Teri'inavaharoa attribuée au prêtre d'"Oro. Emergence d'alliances contre Pomare.
1804	Pomare II est sauvé du désastre par un commandant anglais.
1804 - 1806	Pomare II à Mo'orea.
1807	A la suite de différents changements d'alliance, Pomare II est menacé.
1808	Désastre militaire pour Pomare II. Départ de la plupart des missionnaires pour Huahine ou Port Jackson.
1809	Alliances recherchées par Pomare II aux Iles Sous le Vent.
1810	Arrivée des renforts militaires des Sous le Vent.
1812	Conversion publique de Pomare II au protestantisme ; conversions populaires.
1815	Défaites de l'alliance anti-chrétienne opposée à l'alliance de Pomare.
1812 - 1817	Conversions populaires.



## 1. Introduction

Le but de ce chapitre est de mettre en évidence les logiques tahitiennes spécifiques qui sous tendent le phénomène des conversions massives au protestantisme des années 1812 - 1815. Cet événement, dont on a souligné l'importance tout à la fois dans l'histoire et dans le vécu polynésien contemporain, ne peut en effet être isolé d'un processus le débordant largement et dans le seul cadre duquel il prend sens. C'est pourquoi il est apparu nécessaire de le replacer dans le contexte de la situation culturelle tahitienne immédiatement antérieure à la spectaculaire installation de la «foi protestante».

La forme et le contenu de ces logiques culturelles sont simples : elles apparaissent relever d'une *projection* du monde conceptuel *ma'ohi* sur ce qu'il appréhende de l'Occident : au travers tout d'abord des différentes visites maritimes consécutives à la «découverte» des archipels par Wallis, puis dans le cadre des relations des *Ma'ohi* avec les missionnaires arrivés par le *Duff* en 1797. L'information sur le royaume anglais et l'Europe qu'apportent des hommes adroits et croyants, comme Cook et Bligh, prépare le contexte de la saisie *ma'ohi* de la parole biblique.

Pendant les années qui séparent l'arrivée du H.M.S *Dolphin* le 19 juin 1767 de celle du *Duff*, on compte seize visites de navires dont la durée s'échelonne de quelques jours à quelques mois. La double circulation de l'information — sur l'Europe, pour les *Ma'ohi*, sur la culture *ma'ohi*, pour les capitaines européens — va se développer régulièrement ; le champ de ces projections culturelles que j'évoque ci-dessus va se préciser.

Pendant toute cette période, qui clôt ce que D. Oliver nomme «la dernière ère autochtone» (*the late indigenous era*), la guerre paraît omniprésente. Or la guerre, l'art militaire, valorisés pour eux-mêmes par les *Ma'ohi* sont des moyens directs de contrôle de la production vivrière. Les chefs *ma'ohi* sont en compétition perpétuelle pour développer leurs assises territoriales, afin d'accroître leur contrôle sur la circulation des biens économiques locaux qui garantit et définit tout à la fois leur puissance. A cette époque, l'ensemble de la situation politique est directement reflétée par les rituels liés au culte de l'un des dieux du panthéon tahitien, 'Oro : si la victoire témoigne de sa force, la défaite et les revers politiques sont la preuve d'une sollicitude insuffisante envers lui, de la part des détenteurs de ses images.

Alors que les relations entre chefs *ma'ohi* et capitaines, notamment Anglais, se développent, les *Ma'ohi* apparaissent de plus en plus fascinés par l'image de la puissance occidentale dont témoignent la technologie et l'armement des navires qui les visitent ; certains, dans le contexte de la compétition politique, voient au moins ces relations comme un moyen privilégié de poursuivre, grâce aux réserves de vivres et d'armes, le jeu indéfiniment renouvelé de l'expansion territoriale. Certains aspects du monde culturel européen semblent leur apparaître alors comme l'image d'une réussite à laquelle leurs propres valeurs les font tendre : la puissance guerrière, la maîtrise maritime et technologique : première projection.

Entre la période de ces premières alliances, purement politiques ou militaires et où aucun abandon proprement culturel n'est repérable — les chefs *ma'ohi* traitent avec leurs interlocuteurs occidentaux comme de puissance à puissance — et celle des conversions au protestantisme se situent de longues et tragiques années où Tahiti et Mo'orea sont à feu et à sang. Pendant ces années, 'Oro, ses effigies, les rituels qu'il inspire, sont omniprésents : là où 'Oro, associé au principal chef responsable de ces années de violence, a mis le déséquilibre et l'instabilité, Jehovah, dieu du progrès technologique et de la puissance politique, va remettre de l'ordre : deuxième projection.

Les quelques analyses qui tentent de saisir les logiques culturelles à l'œuvre dans l'établissement progressif de la dépendance des *Ma'ohi* vis-à-vis de l'Occident auraient été impossibles sans l'admirable synthèse du

Pr. D. Oliver sur la civilisation *ma'ohi* originelle (Oliver 1974). Le troisième volume de cette synthèse, qui couvre la période de 1767 à 1815, est notamment suivi pas à pas, mais, à moins d'imiter le géographe perfectionniste de Borges et de restituer le texte intégral du volume, il fallait en sélectionner et en résumer des passages directement pertinents pour le sujet. On ne pouvait, devant une telle nécessité, qu'éprouver la crainte de déformer ou de trahir, au vu de la rigueur et de la précision qui ont présidé à l'ensemble de la rédaction d'*Ancient Tahitian Society*. C'est pourquoi, partout où cela s'avérait nécessaire, les citations originales tirées des témoignages contemporains écrits de cette période, qui en soutiennent l'avancement, ont été reproduites intégralement et qu'on a tendu à ne résumer certaines descriptions que dans le cadre de la structure même du texte de D. Oliver.

L'auteur de ces lignes partage le sentiment de cet auteur sur l'ethno-centrisme désinvolte de beaucoup d'écrits sur la civilisation *ma'ohi* ancienne. Cette opinion relative aux études comparatives du Pacifique est formulée comme suit :

«another explanation for the shortcomings of many comparative studies of Polynesian-wide scope is to be found in the tendency of writers to impute identical meanings to behaviors or objects of different societies because they look or sound alike. It may, of course, turn out that some things are identical in all significant respects, but that must be demonstrated and cannot safely be assumed, particularly in Polynesian societies, which share such large numbers of entities that look or sound alike» (Oliver 1974 : 2) (1).

On s'accorde d'autant mieux avec cette constatation que l'un des axes dominants de l'ensemble de ce travail consiste précisément à repérer comment ces «entités qui paraissent ou que l'on entend comme semblables», communes ici aux *Ma'ohi* et aux Occidentaux, ont pu faire croire, par exemple, aux uns qu'il suffisait de se convertir pour être plus «riches», «puissants» ou plus «stables» qu'ils ne l'étaient, aux autres qu'habiter Tahiti suffirait à faire leur «bonheur» ou celui des Polynésiens.

Ce problème concerne aussi le présent travail, lorsqu'il s'efforce de saisir des phénomènes largement inconscients et d'ailleurs d'autant plus porteurs de conséquences diverses sur la société polynésienne : la «demande» ou la «dépendance» polynésienne, le problème du «centralisme», etc. On a tenté de résoudre cette difficulté en n'utilisant ces termes, qui eux aussi n'ont aucun équivalent tahitien spécifique que lorsqu'ils apparaissent comme la *traduction synthétique de formulations explicites des acteurs historiques*. On parle ainsi de demande quand le chef Tina, futur Pomare I, prie Bligh, capitaine du H.M.S. *Bounty* d'intercéder en sa faveur auprès du roi d'Angleterre pour que ce dernier lui envoie des armes (ci-dessous) ; de *dépendance* quand le même Tina se querelle avec sa femme pour obtenir la possession d'une paire de ciseaux (ci-dessous) ; d'hostilité au centralisme quand Pomare II (au travers d'un témoignage anglais) «reconnait le désir de la population de supprimer toute forme de gouvernement monarchique» (ci-dessous). La notion de centralisme apparaît évidemment plus vague encore que les deux autres. Il existe bien toutefois un rapport *ma'ohi* spécifique à la notion de centre (*pu* en tahitien contemporain), mais aucun concept ressemblant de près ou de loin à une telle notion n'est explicite dans la langue. La coexistence de «tendances» et de l'«hostilité» au centralisme n'est donnée que *dans les faits*. On a de toute façon laissé dans l'ensemble de l'entreprise la priorité à la description dont l'exercice peut réduire l'inadéquation sémantique de telles notions. C'est d'ailleurs à cette inadéquation et à ses effets que cet ouvrage est en partie consacré (2).

- (1) «Une autre explication du fait que beaucoup d'études comparatives sur la Polynésie tournent court peut être trouvée dans la tendance des auteurs à assigner des significations identiques à des conduites ou des objets relevant de sociétés différentes, qui semblent identiques ou que l'on entend comme telles. Il peut bien s'avérer que certains faits sont identiques à tous égards, mais cela doit être démontré et ne peut être postulé sans danger, particulièrement dans les sociétés polynésiennes, qui partagent un si grand nombre de ces entités qui semblent identiques ou que l'on entend comme telles.»
- (2) Au sens où cette inadéquation est productrice, à des degrés divers, des processus historiques et de la situation très particulière de l'ensemble tahitien.

## 2. De la visite du *Dolphin* à l'arrivée du *Duff* : premiers «contrats» avec l'Occident (1767-1797)

Cette période est marquée par une interaction de plus en plus précise entre la situation politique de Tahiti, point de relâche préférentiel des bateaux européens, et l'évènement que constitue pour la culture *ma'ohi* l'arrivée de certains capitaines dont, notamment, Cook et Bligh ne se limitent pas aux échanges de services qui deviennent très vite courants (bien vivriers contre biens manufacturés), et se taillent progressivement une place importante dans le contexte politique lui-même ; cette intervention est justifiée pour certains par la violence endémique du contexte politique tahitien, qui les choque : ils conseillent aux chefs d'en limiter l'exercice ; pour d'autres, parce qu'ils voient dans l'attitude explicitement amicale de certains chefs de la partie ouest de Tahiti une occasion d'accroître l'influence anglaise. C'est le cas de Cook qui fait de l'un des chefs tahitiens (Tina/Vaira'atoa, Pomare I) son «protégé» et l'encourage vivement à asseoir son unique autorité sur l'ensemble de l'île, la plus peuplée et la plus centrale : c'est le début de la politique des «faiseurs de rois», *king makers*. A Cook succéderont dans cette projection (inverse de celle des projections *ma'ohi* sur la culture occidentale) les missionnaires de la L.M.S ; à ces derniers, les gouverneurs français. La projection des modèles féodaux européens sur une situation territoriale complexe était d'ailleurs l'instrument le plus directement disponible par des hommes n'ayant aucun autre donné anthropologique à leur disposition. C'est ainsi que Cook, après son second voyage de 1777, parle de deux royaumes (*kingdom*) principaux dans l'île de Tahiti (Oliver 1974 : 972) ; que Bligh y voit en 1788 - 1789 quatre «principautés» (*princedom*s) divisées en «comtés» (*counties*) ; de ces instruments descriptifs, qui ne mettent d'ailleurs pas en cause la réalité de l'acuité d'observation de ces hommes, à la vision d'une possible monarchie à l'anglaise, il n'y a qu'un pas conceptuel qui sera souvent franchi.

Mais pour que l'on fasse croire à des chefs *ma'ohi* qu'un tel projet est possible, il faut évidemment qu'eux-mêmes y adhèrent déjà implicitement. Alors que la situation politique tahitienne apparaît profondément marquée par la juxtaposition fluctuante de territoires principaux indépendants les uns des autres, il existe pourtant une tendance des chefs de ces «alliances» à vouloir se subordonner les autres : les affrontements multiples que l'on va examiner ici perdraient autrement toute raison d'être.

Ce paradoxe politique premier est particulièrement clair dans le cas des chefs contrôlant alors une partie de l'ouest de la grande Tahiti, qui s'appelleront plus tard les Pomare. Il n'est pas d'écrit sur le Tahiti de cette époque qui ne leur fasse une large part ; part justifiée certes tout d'abord parce qu'ils occupent le devant de la scène dans les premiers témoignages européens, et d'autre part par la vision rétrospective de leur importance historique qui ne se confirmera que bien après.

Je voudrais souligner dans ce préambule l'une des simplifications sur lesquelles est construite l'historiographie des Pomare. Ce n'est pas le lieu ici de se livrer à la véritable critique de texte que cette historiographie appelle. Elle fait d'eux des «spécialistes» des Européens, comme s'il était acquis qu'ils possédaient par nature le don spécifique et personnel de s'attirer les bonnes grâces des capitaines de navire ou de ses matelots mutinés et «peigneurs de grève», premiers Occidentaux à s'établir «à terre» pendant une longue durée. On voit bien que cet aspect sert simplement à fixer l'image d'un Tahiti divisé en «bons» et «mauvais» chefs, les uns prêts à accueillir l'Europe, et les autres, retardataires, lui étant hostiles, image qui elle-même peut contribuer à toutes les justifications idéologiques qu'on peut imaginer du développement ultérieur de l'histoire polynésienne. Tous les faits montrent au contraire que la politique persistante d'alliance avec les commandants des navires est liée à des considérations que partagent tous les chefs tahitiens importants : les Pomare vont simplement *y réussir mieux que d'autres* ; ce que ces autres, dans le contexte de la compétition politique inces-

sante, ne leur pardonneront pas, cette rancune ayant d'ailleurs de solides raisons d'exister. Dans le cadre de cette politique, les chefs de l'ouest de Tahiti, disposent d'un argument de poids : le contrôle de la baie de Matavai, où plusieurs mouillages sûrs sont possibles pour des bateaux de fort tonnage, où les navires sont à l'abri des vents dominants d'est, baie ouverte sans récif barrière qui permet une manœuvre de dégagement en cas de mauvais temps. Il est évident qu'une fois les premières visites à Matavai restées dans le souvenir, le mouillage dans cette baie deviendra un choix «naturel» pour les capitaines européens.

Il est parfaitement invraisemblable de voir les relations des chefs de Porionu'u — «l'alliance» de la partie occidentale de l'île de Tahiti — avec les capitaines européens comme idylliques et harmonieuses. Il suffit de lire, par exemple, le compte-rendu que donne Bligh de sa deuxième visite à Tahiti, en 1789, pour «sentir» la prudence expectative dans laquelle se cantonne chacune des parties, le chef Tina (Pomare I) et son entourage se gardant précautionneusement de s'attirer les foudres du capitaine du *Bounty* (armé de canons), Bligh ne s'informant du contexte politique qu'avec discrétion ; et, étant victime de vols, se gardant de donner à l'incident une importance pouvant mettre en cause la réussite de sa mission (3).

Les dispositions décrites comme amicales des chefs de Porionu'u sont la manifestation explicite d'un désir d'alliance que partage l'ensemble des chefs *ma'ohi* contemporains de Pomare I. Ceci est particulièrement clair avec l'épisode des mutins du *Bounty* dont tous les chefs importants se disputèrent les services militaires, services dont les Pomare, plus fins négociateurs et déjà plus au fait de la culture européenne, s'assureront l'exclusivité ; et quand des Européens, alliés de ces derniers et en position de faiblesse, comme le premier contingent de missionnaires de la L.M.S., s'avisent d'interférer directement dans le jeu politique, la réponse n'est pas longue à venir, et elle est violente : on le verra avec l'incident du *Nautilus* en 1798 (ci-dessous).

En ces dernières années d'existence d'une culture *ma'ohi* autonome, la relation avec l'Europe prend la forme essentielle d'un désir d'alliance ou de protection militaire. Cette préoccupation fondamentale aboutit dès les années 1800 - 1810, à une dissémination dans l'ensemble de Tahiti et Mor'orea de mousquets dont chacun sait alors se servir (Oliver 1974 : 1326). Cette obsession de la puissance militaire serait évidemment inconcevable sans qu'il existât dans ces années une situation que les réactions populaires de 1806 - 1809 amènent à considérer comme instable et déséquilibrée, dans les termes mêmes de la culture *ma'ohi* de l'époque. Cette instabilité est due aux menées conquérantes de Pomare II, insatisfait des partages territoriaux, qu'il est pourtant largement favorables, divisant l'île de Tahiti en trois ensembles principaux (la presqu'île, le Sud Ouest de la grande Tahiti, l'Ouest-Nord-Ouest de la même île) dont deux se trouvent alors sous son contrôle, direct ou indirect.

Mais s'il apparaît que, loin d'être le chef de pacotille quelque peu sucré de l'historiographie, Pomare II était bien un chef *ma'ohi*, sa conduite n'était pas considérée par les *Ma'ohi* eux-mêmes comme celle d'un «bon» chef (Oliver 1974 : 1330).

Quelle avait été la base du processus le menant à cette impopularité ? De puis 1803, date de la mort de son père, sa politique avait en somme été conforme à ce que l'on pouvait attendre d'un chef important : il avait étendu ses alliances, développé ses assises territoriales, mobilisé des guerriers, accumulé des biens. Ce que lui reprochait le peuple, c'est de n'avoir pas redistribué cette influence (Oliver 1974 : 1329 - 1330) et de l'avoir acquise par des moyens considérés comme trop violents. On lui reprochait en somme de n'avoir pas su s'arrêter : c'est à ce point que se pose le problème du *centralisme* qui constitue l'un des *leitmotive* de ce volume, et de l'ensemble de ce travail. On ne peut pas, en effet, ne pas se poser la question de l'existence implicite de modèles culturels anti-centralistes, dans le Tahiti des Pomare comme dans la Polynésie contemporaine. Il faut considérer ces modèles hypothétiques comme implicitement inscrits dans le système politico-culturel *ma'ohi* plus que comme explicitement donnés par lui : on comprend en effet que lorsque dans un contexte social sont simultanément donnés une division territoriale et une tendance au développement systématique de l'influence politique, l'équilibre obtenu est un résultat objectif, non une valeur formulée. C'est à cette situation, tirée des données relatives aux années de la «dernière ère autochtone» qu'on va introduire le lecteur.

---

(3) Bligh 1779 (1792)

## A. Le système culturel à la fin du XVIIIème siècle

### A. 1. Préambule

La complexité de la culture tahitienne pré-européenne, le remarquable raffinement de cette culture amenant à la considérer comme une «civilisation» au sens des historiens (Oliver 1974 : 1) interdit toute prétention à une synthèse de quelques pages. *Les remarques qui suivent ont pour seul but de fournir au lecteur les éléments minimaux nécessaires à la compréhension de ce qui suit.*

Bien que le point de référence central de ce travail se situe aux Iles Sous le Vent, on est contraint de porter tout d'abord l'attention sur les événements tahitiens. D'une part, ainsi que le note Oliver «jusqu'à 1809, l'information sur les Iles Sous le Vent est de caractère mythique et indirect» (1974 : 1207) ; d'autre part, et bien que «Tahiti et Mo'orea fussent alors étroitement liées avec les Iles Sous le Vent en matière de commerce, de cultes et de parenté, certains de ses aspects revêtant une importance cruciale pour la période étudiée (1974 ; ibid. ), ce sont les menées centralisatrices des Pomare qui inaugureront à Tahiti un processus aboutissant aux premières conversions tahitiennes, puis à la fondation des stations missionnaires protestantes des Iles Sous le Vent.

### A. 2. L'espace et la production vivrière

La géographie des îles hautes et volcaniques qui constituent le théâtre des événements qu'on va examiner offre aux établissements humains des contraintes directes : une plaine littorale de faible dimension, où les premiers visiteurs européens voient établie l'essentiel de la population en maisonnées «éparpillées» (*scattered*) (Oliver 1974 : 44) ; des vallées «radicales» disposées perpendiculairement aux principaux reliefs, de climat tropical humide, à végétation dense et dont le peuplement *ma'ohi* n'atteint que les premiers échelons.

Cette opposition objective mer/montagne (*tai/uta*) était reprise dans certains aphorismes exprimant le dédain des «côtiers» vis-à-vis des «montagnards» et elle constitue toujours une catégorisation polynésienne.

Les *Ma'ohi* apparaissent comme ayant remarquablement maîtrisé un milieu naturel que les visiteurs européens s'accordent à trouver particulièrement favorable, notamment du point de vue de la production de biens vivriers. Il existait une grande insistance sur les soins apportés au corps : esthétique, «eugénisme», nourriture.

L'un des buts essentiels de certaines fêtes populaires était de manger le plus possible, et tous les *Ma'ohi* réservaient périodiquement une partie de leur temps à s'engraisser (*ha'apori*). (Oliver 1974 : 222 sq.). La stature, la force physique, la «beauté» étaient des vertus aristocratiques. Ces pratiques de «gloutonnerie» étaient en rapport étroit avec les cycles écologiques et la quantité de production vivrière disponible.

On pouvait, en temps ordinaire, constater une insistance sur l'équilibre des menus. «Un repas complet et équilibré, écrit Oliver, était composé d'un produit végétal de base, d'un morceau de viande ou de poisson, d'une sauce piquante, d'une boisson d'eau simple ou d'eau de coco, d'un autre végétal à l'état plus ou moins liquide ou d'un 'pudding' de fruit» (223).

Le produit alimentaire de base était indéniablement le fruit de l'arbre à pain (*'uru*, *Artocarpus altilis* ou *incisa*) dont les souches étaient régulièrement distribuées autour de l'espace habité, dans les plaines littorales et sur les premières pentes des montagnes. Cet arbre très productif nécessite des soins simples, sur le plan de l'entretien comme sur celui de la reproduction. Il existait un savoir technique élaboré sur la maturation,

la conservation, la préparation et la cuisson des fruits de 'uru ; ces derniers étaient l'objet de nombreux échanges entre maisonnées ; l'ensemble des composants de l'arbre, dont cinquante variétés étaient distinguées par le lexique, était utilisé dans la vie quotidienne.

Au 'uru s'adjoignait le cocotier (*ni'au, tumu ha'ari, Cocos nucifera*) dont d'immenses étendues couvraient la plaine littorale et les îlots récifaux (*motu*). Le cocotier était utilisé de multiples façons : la chair intérieure de la noix était absorbée à différents stades de maturation, l'eau servait couramment de boisson, l'ensemble de l'arbre servait à de multiples usages domestiques comme le 'uru, mais à la différence de ce dernier, les cocotiers ne semblaient pas faire l'objet de règles précises d'appropriation (Oliver 1974 : 245).

A ces végétaux de base semi sultivés s'adjoignaient une multitude de végétaux à diffusion spontanée, utilisés dans le cadre d'une cueillette complémentaire, et qui témoignent de la grande connaissance *ma'ohi* du milieu végétal (4). Il s'agit de la «noix» tahitienne (*mape Inocarpus edulis*,) de la mangue indigène (*vi, Spondias dulcis*), de la pomme malaise (*'ahi'a, Eugenia Malaccensis*). La racine de la cordyline *ti* (*Cordyline terminalis*) était préparée par cuisson ; comme dans l'ensemble du Pacifique, cette plante était gratifiée d'un grand nombre de propriétés magiques. Le pandanus (*fara, Pandanus odoratissimus* ou *Tectorisu park*), la racine de fougère arborescente (*nahe, Angiopteris aevecta*), la pomme cannelle (*nono, Morina Citrifolia*) étaient occasionnellement utilisés pour la nourriture (Oliver 1974 : 245 - 248).

La principale plante cultivée était le *taro* (*Colocasia antiquorum* ou *esculenta*) ; on utilisait et on utilise toujours pour cette culture les fonds de vallées humides ; l'importance du *taro* est toujours attestée par les multiples classifications qui s'attachent à l'espèce, de la forme des feuilles à la grandeur et aux nuances de couleurs du tubercule. Au *taro*, dont les modalités d'appropriation sont peu connues, s'adjoignaient des espèces voisines, *taru'a* et *'ape* (*Xanthosoma atrovirens* et *Alocasia macrorrhiza*) qui remplaçaient le *taro* en période de rareté. La patate douce (*'umara, Ipomea batatas*) était cultivée, mais les *Ma'ohi* semblaient n'y attacher qu'une importance secondaire, peut-être du fait de l'importance du travail de préparation du sol nécessaire. L'igname, de même, (*Dioscorea alata, uhi* ou *ufi*), bien que cultivée, ne semblait pas avoir la faveur des *Ma'ohi*, qui semblaient ne l'utiliser qu'en période de rareté alimentaire. L'arrow root (*pia, Tacca pinnatifida*) servait à de multiples usages ; elle était considérée comme une plante de «luxe», et servait de base à la fabrication des «puddings» *ma'ohi*. On reviendra longuement sur le sujet de l'arrow root dans le prochain chapitre.

L'ensemble de ces productions vivrières végétales était complété par une nourriture d'origine animale obtenue par chasse ou par pêche. La nourriture animale la plus prisée était le porc (*pua'a ma'ohi*) qui vivait à l'état semi-sauvage : le porc, considéré comme un produit rare et un luxe alimentaire, était un élément important des rituels et un cadeau aux personnalités que l'on voulait honorer. On donne dans le chapitre III de nombreux détails sur le rapport des *Ma'ohi* avec le porc. Il semble de ce fait que la viande de porc était inégalement consommée, dans le cadre de la hiérarchie *ma'ohi* que l'on va évoquer ci-dessous. Au porc s'adjoignaient des poulets ; telles étaient, dans le cadre d'une faune terrestre très peu nombreuse, les principales sources de viande.

Alors que les *Ma'ohi* apparaissent aux premiers témoins européens comme des chasseurs occasionnels et des fermiers «plutôt indifférents» (Oliver 1974 : 281), ils excellaient dans toutes les techniques de pêche et prenaient un grand plaisir à cette activité. D. Oliver regrette que l'on ne puisse disposer d'un témoignage rendant justice à l'«extraordinaire maîtrise technique des *Ma'ohi* de la pêche sous tous ses aspects» (284). Les techniques de pêche étaient de toute nature et couvraient l'ensemble des milieux aquatiques, mer ouverte, lagons, lacs intérieurs, passes, rivières. Les *Ma'ohi* pêchaient à l'hameçon, à la seine, au filet, au harpon, dans des pièges à marée dont le site de Maeva, au nord de Huahine, témoigne encore de nos jours. Tous les animaux marins accessibles à la capture dans le cadre de cette technologie étaient capturés : requins (*ma'o*), bonites et thons (*atu, a'a'hi*), Carangidae (*paihere, ature* «chinchards»), poissons volants (*marara*), mulets (*paua, aha, nape*), mérours, Serranidae, et lutjans (*tarao, to'au, ta'ape*), chaetodonts, «chirurgiens» (*maïto*),

---

(4) Le terme *ma'a* qui est venu à désigner la nourriture en général désigne au sens strict les produits végétaux consommables ; cela est d'ailleurs étonnant vu la relative indifférence tahitienne à la production horticole, par opposition à la pêche.

balistes (*o'iri*) formaient la base de la nutrition provenant de la mer «ouverte» ; les littoraux, les lagons et les récifs fournissaient les tortues (*honu*) particulièrement appréciées par les *Ma'ohi*, les langoustes de récif (*oura miti*), et de sable (*varo*) et de nombreuses espèces de crabes, des huitres, des moules, des bénitiers (*pahua*), des turbots (*mao'a*) ; les rivières fournissaient les anguilles (*puhi*), et des crevettes d'eau douce (*oura pape*). L'ensemble des espèces, couramment consommées ou non, étaient connues et décrites dans le cadre d'un savoir naturaliste qu'il est difficile de reconstituer exhaustivement, mais dont les éléments disponibles montrent l'excellence. Ce savoir s'étendait aussi aux rythmes naturels et aux calendriers. Les différentes techniques de pêche mettaient en jeu des groupes de tailles différentes – d'un chef de maisonnée aux rassemblements de plusieurs centaines de personnes pour la pêche aux «seines» de dizaines de mètres de long, nécessaires pour les baies – ; les chefs *ma'ohi* excellaient à la pêche, y attachant autant d'attention qu'aux autres domaines techniques et y prenaient autant de plaisir que les plus humbles de leurs sujets.

L'ensemble de l'univers social *ma'ohi* peut être vu comme «s'exprimant» par le biais des prestations alimentaires et de la production vivrière. De nombreux auteurs ont remarqué que l'adoption, très pratiquée par les *Ma'ohi* et les Polynésiens contemporains, est signifiée par le terme «nourrir» (*fa'a'amu*) ; les fêtes données aux visiteurs dans le cadre d'une hospitalité traditionnelle étaient appelées *fa'a'amua*. Il était fréquent que les visiteurs se voient non seulement nourris pendant le temps de leur visite, mais encore qu'on les pourvoie du nécessaire pour le voyage de retour (Oliver 1974 : 230-231) ; manger seul était considéré comme un acte «égoïste» (ibid.).

Produit «sensible», la nourriture pouvait véhiculer des influences naturelles. Les *Ma'ohi* attachaient beaucoup d'attention à certains «évitements» alimentaires, à ne pas absorber de nourriture considérée comme polluée : soit à la suite de contacts fussent-ils indirects avec un organisme mort, soit dans le cadre d'une ségrégation sexuelle marquée.

Les femmes étaient exclues d'une bonne part de la circulation alimentaire, elles ne pouvaient manger une nourriture touchée par les hommes (l'inverse n'étant pas interdit) ; on pouvait observer une séparation spatiale marquée des hommes et des femmes lors des repas, séparation qui choquait beaucoup Banks, distingué officier de J. Cook qui se demande «la raison d'une coutume si peu civile (...) spécialement chez un peuple d'une inclination si marquée pour la compagnie d'autrui et particulièrement celle des femmes»(5).

Cette ségrégation sexuelle allait très loin. Il était ainsi impossible à une femme de rang inférieur de manger en présence d'un chef sans que cet acte conduise à la dépossession de tous ses biens (Oliver 1974 : 227) ; généralement, le fait de se nourrir devant un supérieur était considéré comme une marque d'irrespect (il en allait ainsi, par exemple, entre personnes de générations différentes).

### A. 3. Production vivrière et contrôles sociaux

L'«investissement» *ma'ohi* de la nourriture était particulièrement marqué dans les prestations annuelles, aux principaux chefs et aux dieux. Le plus important, *parara'a matahiti* ou «fructification de l'année», se tenait en début d'année lors de la première récolte abondante de fruits d'arbre à pain. Les unités territoriales apparaissaient alors en compétition pour réunir, dans des lieux rituels centraux, l'essentiel de leur production, qu'il leur était interdit de manger avant cette cérémonie (Oliver 1974 : 260). J. Morrisson, l'un des marins déserteurs du H.M.S. *Bounty*, distingue dans ses observations de 1789 entre deux types de prestations, l'un aux esprits et l'autre aux chefs ; il donne une précieuse description de l'organisation interne de la deuxième cérémonie. Cette citation va nous permettre de mettre en évidence les modalités de l'organisation territoriale interne :

«They make an Offering of their First fruits to the Chiefs besides those made to the Deity. This Ceremony is Called Eehee Aree and is thus performed. The Fruits being ripe the Towha or Lord of the Manor informs the Ratirra or Squires that on such a Day the Offering is to be

(5) Beaglehole 1962, I : 348, cité par Oliver 227. Traduit par moi.

made and it is proclaimed through the District by a Crier to inform their respective Tennants, the Matta-cynas or Mannahoune's, who on species and having put them into a Basket, which is hung round with a piece of Cloth, /it/ is tied to a pole which is ballanced on their shoulder by a sucking pig hung by one foot to the other end and repair to the House of their respective Ratirra who then heads his own people and proceeds to the house of the Towha, who with his priest and Orator (who always attend on such occasions) makes a Peace offering of a young pig, a Plantain tree and a small tuft of red Feathers ; these the priest offers as usual and the Orator makes a long speech in behalf of the Towha and Ratirras expressing their loyalty and the love they have for their chief (...).

This Ceremony is then performed by the Ratirras to their respective Towha and afterwards by the Tennats to their Ratirras (...) (6) (Morrisson 1935 : 216, cité par Oliver 263)

Ces grands rituels annuels mettent en évidence la *projection territoriale* de la structure d'autorité. Dans l'ensemble des Iles de la Société, la production de chaque parcelle de terre est l'objet de *plusieurs* droits d'usages superposés, l'*extension* de ces droits d'usage définissant la puissance et le rang – ou le statut –, les chefs les plus importants disposant des contrôles territoriaux les plus étendus. La gradation de cette hiérarchie des droits territoriaux pouvait, on va le voir, être plus ou moins «fine» : elle trouvait sa plus grande complexité à Tahiti, qui rassemblait déjà la majeure partie de la population des Iles de la Société. C'est cette gradation hiérarchique que décrit Morrisson, gradation qui va des «chefs» aux «seigneurs du manoir», de ces derniers aux simples «sires», des sires aux «fermiers», etc. La caractéristique de cette hiérarchie territoriale étant le contrôle de la production, on peut s'attendre à ce que sa complexité soit en relation avec l'importance démographique des unités envisagées.

Tyerman, un envoyé de la London Missionary Society, donne une idée de la précision des contrôles sur la production vivrière à propos d'un lac du Nord de Huahine, aux Iles Sous le Vent, où le saumon, mets délicat, abonde ; (ces observations datent de 1821 mais on peut considérer qu'elles sont pertinentes pour la période qui nous intéresse ici) :

«The lake here abounds with fine fish, of which large quantities have just been taken by the natives, the prevalence of the north wind having occasioned the shoals to emigrate from the upper end of the lake ; and flock for shelter into the weirs. This lake is divided among several chiefs, who own the adjoining district, and such kind of property is considered so valuable, that every superficial inch is claimed by one or another great man ; each of whom maintains his

---

(6) «Ils font une offrande de leurs premiers fruits aux chefs en outre de celles faites aux dieux. Cette Cérémonie est appelée Eehee Aree et est ainsi conduite. Les fruits étant murs, le Towha ou Seigneur du Manoir informe les Ratirra ou Sires que tel jour l'Offrande va être faite et cela est proclamé dans le District par un Crieur afin d'informer les vassaux respectifs, les Mattaeynas ou Mannahoune's, qui le jour choisi rassemblent chacune des espèces et les ayant mises dans un Panier qui est suspendu par une pièce d'Etoffe (...). L'ensemble est attaché à un morceau de bois équilibré sur leur épaule par un porcelet attaché par une patte à l'autre bout et / ils / partent vers la Maison de leurs Ratirra respectifs qui se met alors à la tête de ses propres gens et se dirige vers la maison du Towha, qui avec son prêtre et l'Orateur conduit l'ensemble et la procession se dirige vers la Maison du Chef, parfois à quatre ou cinq cents personnes ensemble, et une fois arrivés le Towha par l'intermédiaire de son Prêtre ou de l'Orateur (qui est toujours présent dans ces occasions) fait une offrande de Paix et offrant un jeune cochon, un bananier et une petite touffe de plumes rouges ; le prêtre les offre selon l'habitude et l'Orateur fait un long discours de la part de Towha et des Ratirras qui exprime leur loyauté et l'amour qu'ils éprouvent pour leur chef (...) Cette cérémonie est alors accomplie par les Ratirras pour leurs Towhas respectifs et ensuite par les Vassaux à leurs Ratirras.»



right as staunchly as game preserves in England. The salmon caught here are remarkably delicate, and breed abundantly» (7). (Montgomery 1841 (1832) : 75).

Les chefs *ma'ohi* – on spécifiera ce terme plus bas – contrôlaient directement la production vivrière dans le territoire sous leur domination ; s'ils voulaient utiliser des surplus pour leurs fins propres, ils avaient la prérogative d'interdire à la cueillette tout ou partie d'un territoire ; en sens inverse, des tributs réguliers leur étaient fournis (Oliver 1974 : 259 sq.) ; certains produits de la mer, comme la tortue, certains poissons comme les saumons des lacs intérieurs, particulièrement réputés dans les goûts *ma'ohi*, leur étaient réservés.

Une des preuves de l'adaptation des *Ma'ohi* au milieu insulaire était leur maîtrise de la navigation et de technologie maritime. Une partie de la production vivrière passait directement dans la bouche du producteur ; une partie parfois importante, définie en fonction des moments, pouvait aller vers son supérieur territorial ; une partie était échangée ou «donnée» dans le cadre d'une circulation inter-insulaire constante. Les voyages de Tahiti à l'atoll de Tet'iaroa, distant d'environ 35 milles marins et où les familles de chefs aimaient à séjourner, étaient chose courante ; de même que des voyages entre Tahiti et les îles appelées plus tard Sous le Vent, la plus proche étant distante d'environ 100 milles. De nombreux affrontements guerriers entre unités politico-territoriales dont on va préciser la nature avaient lieu à la fois sur mer et sur terre.

Les unités de base de la production et de la consommation, les maisonnées (*'utuafare*) se composaient de plusieurs constructions végétales dont une «maison à dormir» (*fare ta'oto*), une «maison pour cuire» (*fare tutu*) et dans certains cas une maison de réception (*fare manihini*) pour visiteurs de marque ; l'ensemble des maisonnées était souvent délimité par une barrière basse ou par des jardins attenants. (Oliver 1974 : 162). La composition démographique de ces maisonnées était variable, de l'ordre de dix à quelques dizaines de personnes.

La combinaison de ces maisonnées définissait des unités plus importantes démographiquement de type «tribal» qui avaient une existence temporaire ou permanente selon les contextes : les plus importants de ces contextes étaient la guerre, la coopération pour des travaux productifs impossibles à réaliser individuellement, et les rituels qui mettaient en jeu des quantités importantes de nourriture.

Les rituels évoqués mettaient en contact des entités surnaturelles et la société humaine. Rituels et dieux (*atua*) étaient en rapport étroit avec la distribution territoriale dans les îles qui nous intéressent ici.

#### A. 4. Contrôles territoriaux

Tahiti et Mo'orea étaient divisés, au moins depuis l'arrivée du H.M.S *Dolphin* en 1767, en différentes unités territoriales, organisées selon ce que D. Oliver nomme des «ordres de complexité» différents (1974 : chapitre 23). Ces ordres de complexité correspondent à des groupements définis spatialement. Le premier niveau correspondrait à une unité de voisinage (*neighborhood*) comportant une ou plusieurs maisonnées ; le second à plusieurs unités de voisinage ; le troisième à une combinaison de ces dernières unités contrôlées par des chefs secondaires sous l'autorité d'un chef unique (le seul exemple de ce genre d'unité était la division territoriale correspondant à l'actuel district de Fa'a'a, alors Tetaha ou Te Fana i Ahura'i) ; le quatrième niveau combinerait l'unité du dernier type sous un commandement commun et correspondrait au terme *mataeina'a* des écrits de l'époque, terme qui est toujours employé actuellement. Il existait enfin de vastes confédérations territoriales et politiques, nommées «alliances» par James Morrison, et pour lesquelles il ne semblait pas exister de terme tahitien (Oliver 1974 : 976-977).

(7) «Le lac ici abonde de poisson délicat, dont de grandes quantités sont prises par les indigènes, la dominance des vents de nord ayant provoqué la migration des bancs depuis l'autre côté du lac ; ces bancs se concentrent pour s'abriter dans les pièges à marée. Ce lac est divisé entre plusieurs chefs, qui possèdent le district voisin, et une propriété de cette sorte est si valorisée que chaque pouce de la surface relève de l'un ou l'autre de ces grands ; chacun préserve son droit avec la dernière énergie, comme pour les réserves de chasse en Angleterre. Le saumon attrapé ici est d'une remarquable délicatesse et se reproduit en abondance.»

Entre 1767 et le début du XIX<sup>ème</sup> siècle, ces unités étaient approximativement les suivantes : Teva i ta'i, les Teva «de la mer» comprenant l'ensemble de la péninsule de Tahiti (le «petit» Tahiti) environ 14 000 à 15 000 personnes, unité du 5<sup>è</sup> ordre ; Teva i uta, «Teva de la montagne», autre unité du cinquième ordre, environ 7 000 habitants ; *Teva i 'uta* correspondait au Papara actuel, plus les «districts» le séparant de la «presqu'île» ; Mano Rua (actuel Pa'ea, quatrième ordre) ; Manotahi (Puna'auia actuel, quatrième ordre). Ces deux dernières unités seront fréquemment alliées sur un plan d'égalité dans les événements qu'on va évoquer ; elles seront alors respectivement connues sous les noms de Te Oropa'a et Atchuru, et constitueront les opposants les plus fréquents des Pomare. On a noté que Te Fana correspondait au Fa'a'a actuel, elle constituait une unité du troisième ordre (Tetaha) ; Te Porionu'u constituait une unité du quatrième ordre, réunissant les divisions territoriales de Pare et d'Arue ainsi que l'atoll de Teti'aroa contrôlé par les Pomare et situé au nord de Tahiti. Te Aharoa correspondait au nord de *Tahiti nui*, la «grande Tahiti» (districts actuels de Mahina (Ha'apape), Papeno'o (Ha'apaiano'o), Tiarei, Mahaena, Hitia'a). En l'absence d'informations précises, Oliver ne les considère pas comme une véritable fédération et les place dans le troisième ou le quatrième niveau (1974 : 1173).

Les rapports existant au fil de l'histoire entre ces unités territoriales sont d'une grande complexité. La majeure partie de ces unités – et notamment celles situées à proximité de celle de Pare-Arue contrôlée par les Pomare – sera l'objet de changements d'alliance, passant sous des contrôles différents, assumant à telle époque telle position pour en changer quelque temps après.

Les Iles dites plus tard Sous le Vent apparaissent comme moins peuplées, moins complexes territorialement et donc moins importantes dans le contexte politique *ma'ohi*. L'organisation de Ra'iatea, la plus importante des Sous le Vent, est considérée par Oliver comme relevant du «cinquième ordre» ; l'île était divisée en huit ou neuf «districts». Cette complexité correspond à son importance dans l'ensemble de l'archipel, en termes militaires et religieux – puisque le culte du dieu 'Oro, dont on a souligné l'omniprésence dans la période considérée, était «centré» sur le complexe lithique d'Opoa, au sud-est de l'île. Le chiffre de la population reconstitué d'après les premières estimations vraisemblables, celles des missionnaires Williams et Threkeld en 1818, paraît pourtant, eu égard à cette complexité organisationnelle, remarquablement bas : ces estimations oscillent entre 1 200 et 2 000 personnes (Oliver 1974 : 36).

Huahine était divisée en huit ou dix «districts», plus ou moins unifiés. On verra que l'on peut considérer leur organisation territoriale interne comme relevant du deuxième ou du troisième ordre de complexité ; à l'installation missionnaire (1818), la population était de l'ordre de 1 600 à 2 000 personnes (8).

#### A. 5. Espaces, rituels et dieux

Le panthéon *ma'ohi* était organisé dans le cadre d'une très riche et très poétique cosmogonie. Multiples dieux (*atua*) dieux fondateurs créateurs de l'univers et de l'homme, dieux de la guerre et du pouvoir, dieu des voleurs ; esprits (*varua*) tutélaires et gardiens, fantômes et âmes errantes (*oromatua*). Tous les aspects de la vie immédiate pouvaient être mis en rapport avec ce savoir métaphorique que des spécialistes apprenaient et transmettaient dans le cadre d'institutions déjà nommées, comme les actuelles «écoles», *fare ha'api'ira'a* (litt. maisons de l'acte de nommer). Ce savoir oral paraissait transmis et retenu par le biais de techniques de scansion et de rythme. Il existait par exemple des «spécialistes de l'origine du monde», *tahu'a parau tumu fenua* (Oliver 1974 : 54).

Les *Ma'ohi* pensaient que les âmes (*varua*) continuaient à exister après la mort, suivant de multiples destins. Il existait une distinction entre l'âme et le corps (*tino*) ; on reviendra en détail sur cette question à propos des conversions au christianisme du début du XIX<sup>ème</sup> siècle.

---

(8) Cette estimation est tirée d'une moyenne entre celles de Davies et Henry de 1809, tirées du rapport d'un «tour» conservé au musée de Tahiti et des Iles, et d'un comptage nominal de C. Barff de 1822 à l'occasion des fêtes de Mai. (S.S.L. 9)

D. Oliver distingue plusieurs conceptualisations des communications directes entre dieux et humains, en dehors des rituels. Certains *atua* semblaient exister sous des formes naturelles : requins, anguille géante, pieuvre, grand rocher (9). D'autres pouvaient prendre occasionnellement des formes spécifiques, généralement animales ; la plupart pouvaient « entrer dans des objets ou posséder des humains devenant leurs médiums. La langue distinguait deux types de manifestations divines, *to'o et ata*. Les *to'o* étaient des objets ou des effigies plus ou moins anthropomorphes où les dieux étaient présents ; les *ata* étaient des manifestations naturelles des dieux (le terme dans son sens ordinaire signifiant « nuage » ou « ombre », d'après le dictionnaire de la L.M.S.).

La liste des oiseaux considérés comme *ata* témoigne de la richesse poétique et de la complexité du polythéisme *ma'ohi*.

- le coq domestique *mo'a oni*, *ata* de Ruaitefa'atoa (« source des guerriers »), dont le cri servait de présage guerrier ;
- la « grive » jaune clair, *'oma'na 'o pua fau*, *ata* de 'Oroitemarotea (c'est-à-dire le dieu 'Oro dans sa manifestation de guerrier à la ceinture de plumes jaunes) ;
- la « grive » sombre, *'omana'o 'uri*, claire manifestation de Tamatea (l'enfant dans les salamandres) ;
- le canard à plumes rouges, *mo'ora-ura*, manifestation de 'Orovehi ura (le dieu 'Oro dans son aspect recouvert de plumes rouges) ;
- le canard de mer, *toroa*, *ata* de Hau, dieu de la paix ;
- le canard sauvage, *mo'ora 'viri*, *ata* des « elfes des forêts » ;
- la perruche multicolore, *tavae*, *ata* de Tu, dieu de la stabilité ;
- la perruche noire, *tete*, *ata* des elfes « artisans des collines » ;
- la perruche à longue queue, *tarara*, *ata* des elfes « artistes des forêts » ;
- l'oiseau de paradis, *arevareva*, *ata* de Ta'arua. « Quand il criait *oti'i oti'i* près des maisons, ceux qui l'entendaient devaient dire *ta rua, ta rua* (répètes, répètes) et s'il ne s'exécutait pas, c'était le signe que Ta'arua était courroucé et que les malades allaient mourir (...) » ;
- le pivert, *ruro*, *ata* de Ra'a le dieu sacré dans sa manifestation Etre-en-courroux. « Son comportement habituel était de voler des plumes aux volatiles pour son nid ».
- l'hirondelle aux plumes noires, *'ope'a*, *ata* des dieux femelles de l'air ;
- l'aigrette de récif, *'otu'u*, *ata* de Ruanu'u (source des armées). « Quand l'aigrette était offensée, les cous des gens étaient tordus jusqu'à ce que le visage soit du côté du dos »
- le râle à taches blanches et noires, *oa*, *ata* de Oahivari (noirceur pêchant dans la boue), dieu des marécages ;
- le râle tahitien, *meho*, qui-se-cache-dans-les-fourrés, *ata* de Tu dans sa manifestation de ciel de clair de lune. « Le cri du *meho* est *ho*, son caractéristique de Tu. »
- le pluvier gris, *'uriti*, familier des bords des rivières, *ata* des dieux de l'eau ;
- le pluvier « siffleur », *torea*, *ata* de Temeharo, dieu de la strangulation ;
- l'albatros commun, *putu ruiru*, *ata* de Ta'arua, spécialement sur les atolls ; l'oiseau était appelé quand des pirogues étaient en difficulté en mer ;
- l'albatros sombre, *putu-minamu* (ou *ninamu* ? *JFB*) *ata* de Rocher-protecteur-des-pirogues. Vivait sur les rochers dangereux et éloignait d'eux les pirogues ;

(9) En 1977, des amis polynésiens me parlaient d'un rocher sous marin situé au nord de Huahine qu'on disait être un *ru'au*, un « vieux », un « ancêtre ».

- l'hirondelle de mer blanche, *pira'e - te'a*, *ata de Tane-dans-la-lumière*. Protégeait des chutes des arbres. Servait de messager de paix.
- le fou (*euao*), *ata de Tu* dans sa manifestation de calmeur-de-la-mer. L'oiseau se posant sur une mer agitée la calmait. (Adaptation de T. Henry 1928 : 384 sq. , citée et traduite d'après Oliver 1974 : 59-60)

Les rituels offerts par les *Ma'ohi* à leurs dieux se tenaient sur ou auprès d'endroits dallés de pierres (*marae*) dont les formes et les fonctions sont complexes et nombreuses. Ces structures lithiques – dont la forme s'échelonne des modestes pavages que l'on peut toujours découvrir dans les «fonds» de vallée, recouverts de végétation propicale, aux grandioses structures d'Opoa à Ra'iatea – sont disséminées dans l'ensemble des archipels ; elles constituent la subsistance la plus évidente et la plus spectaculaire de la civilisation *ma'ohi*.

De même que le panthéon *ma'ohi* comprenait une multitude de dieux dont la personnalité et la sphère d'intervention variaient considérablement, de même les *marae* variaient dans l'implantation spatiale, dans la taille, dans l'organisation spatiale interne et dans l'importance qui leur était accordée. On espère toutefois ne pas trahir démesurément le travail d'*Ancient Tahitian Society* en insistant sur le type de cohérence que ces distributions présentent avec les principes de «segmentation» territoriale que l'on a brièvement évoqués. Chaque maisonnée était accompagnée d'une structure lithique de petite taille, auprès de laquelle étaient tenus les rituels mettant en jeu sa vie spécifique ; auprès des structures lithiques plus importantes étaient tenus les rituels mettant en jeu la vie collective, c'est-à-dire la vie d'unités politiques. Certains dieux étaient spécifiquement associés à certains *marae* : Tane, dieu «fondamental» à ceux du nord de Huahine, et dont le culte persistera malgré le succès d'Oro ; ce dernier, considéré dans certaines cosmologies comme intermédiaire entre humains et esprits, associé à la guerre, lie son destin au grand complexe lithique d'Opoa, d'où son culte va se répandre dans l'ensemble de l'archipel de la Société, et notamment à Tahiti. Certains des *marae* principaux de cette dernière île sont alors considérés comme des dérivations, des «rejets» du *marae* d'Opoa et portent le même nom, Taputapuatea. Les *marae* prolifèrent, se développent, tombent en désuétude, changent de maître, au rythme même du développement, de l'alliance et de l'hostilité des unités territoriales. Ceci est explicitement marqué par la coutume imposant qu'un nouveau *marae* soit construit à partir d'une pierre, consacrée par un rituel, de l'ancien. (Oliver, 1974 : chap. 7)

L'un des textes, édités par T. Henry et traduits du polynésien dans *Tahiti aux temps anciens*, donne une idée de la place des *marae* dans la configuration culturelle générale :

«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.

Les gens n'intervenaient pas sur les *marae* des autres, mais s'en tenaient aux leurs. C'est grâce aux *marae* ancestraux que les gens pouvaient dire qu'ils avaient un héritage.»

(Note J.F.B. : le texte tahitien cité en regard dit en fait :

*no te marae tupuna nei i tao hia e e ai'a fenua no te ta'ata*. Il n'est pas question d'«héritage», cette phrase signifie au plus près du texte : «du *marae* ancestral on pouvait dire la terre d'origine des gens» ; ceci confirme l'idée d'une «marque» territoriale mise en évidence par l'utilisation du mot *ai'a* utilisé par le tahitien contemporain pour dénoter le mot patrie. L'ouvrage édité par T. Henry est hélas bourré de ce genre d'imprécisions ou d'erreurs sémantiques fondamentales)

«Un lieu de crainte, de grand silence était le *marae*, le but d'une personne en y allant était de prier et pas autre chose (...) Un lieu saint était le *marae*, un lieu inspirant la crainte (...)» (T. Henry 1962 : 126)

Tous les visiteurs de la fin du XVIIIème siècle et du début du XIXème siècle constatent la grande quantité d'offrandes animales offertes aux dieux dans l'enceinte des *marae*. Ces offrandes restaient sur place jusqu'à décomposition : elles étaient aussi entamées ou mangées par des oiseaux dont certains, on l'a vu, étaient des

manifestations des dieux (*ata*). Cette consommation ou destruction naturelle était décrite en terme d'absorption par les dieux de l'essence (*iho*) des offrandes (Oliver 1974 : 90) ; une partie de ces offrandes était également consommée dans certaines occasions par les officiants des rituels. Les êtres humains étaient considérés comme des dons par excellence aux dieux ; mais les offrandes humaines étaient réservées aux *marae* les plus importants (ibid.).

L'ensemble d'*Ancient Tahitian Society* montre qu'on ne peut faire état d'une cohérence systématique entre unités spatiales, *marae*, et unités religieuses. Si cette cohérence au niveau des maisonnées était la cohérence même des «familles» résidant ensemble, produisant et consommant en commun, le problème est autrement plus complexe dans des unités plus importantes démographiquement.

Chaque *ma'ohi* appartenait à ce que D. Oliver nomme des «congrégations de parenté» (*kin congregations*), vastes unités indifférenciées. L'appartenance à ces congrégations déterminait le statut, de même qu'elle délimitait, relativement aux lieux de culte, des groupes de «co-adorateurs» (*co worshippers*) dans les termes de l'auteur d'*Ancient Tahitian Society*. Ces congrégations de parenté se ramifiaient et se redéfinissaient constamment : les relations avec le ou les *marae* qui leur correspondaient étaient alors à définir ; par ce biais les relations religieuses pouvaient se propager au-delà ou «au travers» des relations territoriales (des groupes d'unités territoriales différentes pouvant partager un même culte). L'exercice de la violence exercitive apparaissait comme un moyen de réduire ces contradictions (Oliver 1974 : 981). On reviendra sur ce point. Les réussites et les échecs politiques étaient décrits en termes de relations entre humains et dieux, entre humains et *marae*, entre *marae* et dieux selon une rhétorique dont on aura ci-dessous quelques aperçus.

Il existait de nombreuses effigies, sculptées par des spécialistes de dieux *ma'ohi*. Ces effigies n'étaient pas nécessairement anthropomorphes et certains objets étaient considérés d'essence divine. Le contrôle physique de ces effigies constituait un élément important du contexte politique. Les chefs *ma'ohi* étaient considérés comme porteurs du divin, se situant dans une continuité généalogique avec les dieux eux-mêmes.

Il existait une catégorie de spécialistes des contacts avec les dieux. Oliver les divise généralement en deux groupes, les prêtres (*tahu'a pure*, litt. «spécialistes de la prière») et les oracles ou médiums (*taura*). Alors que les prêtres étaient les intermédiaires obligés entre hommes et dieux dans les rituels ordinaires, les dieux s'exprimaient au travers des médiums par des crises de possession sporadique.

## A. 6. Hiérarchie

L'ensemble de la population *ma'ohi*, les groupes socio-territoriaux qui l'organisaient, étaient pénétrés de principes hiérarchiques et «aristocratiques». Il existe une discussion complexe sur la nature des «rangs» et «statuts» hiérarchisant la société *ma'ohi*, et il apparaît inutile de la retracer ici dans le détail. On a déjà évoqué ci-dessus quelques aspects de cette hiérarchisation en évoquant les degrés du contrôle territorial exercé de supérieur à inférieur.

Ceux que j'ai appelés ci-dessus les chefs relevaient de l'ordre *ari'i*, du fait de leur appartenance à des unités de parenté indifférenciées des «congrégations de parenté», auxquelles s'attachaient notamment des *titres* : ces titres dérivait eux-mêmes de l'association de ces unités à des *marae* les représentant et en garantissant le statut. Les *ari'i* décrivaient leur statut en énumérant le nombre de *marae* auxquels ils étaient liés et les noms différents, très chargés symboliquement qu'ils y portaient lors des rituels. Ces principes aristocratiques étaient nécessaires à l'exercice d'un contrôle territorial, mais ils y étaient par eux-mêmes insuffisants.

L'accumulation des titres étant un élément important du statut, il existait dans l'«ordre» des *ari'i* une nette tendance à l'endogamie (ainsi qu'en témoigne, par exemple, le tableau des relations d'alliance entre différents *ari'i* importants de Tahiti-Mo'orea donné par D. Oliver, p. 1192, ou celui que je donne des relations d'alliance entre chefs de Tahiti et des Sous le Vent à la fin du présent chapitre). Le caractère indifférencié des unités de parenté — un individu pouvant reconnaître des liens dans toutes les branches — ces pratiques endogamiques qui multipliaient à chaque génération les affiliations possibles, enfin la rhétorique sur les «titres et le statut», tous ces éléments étaient producteurs de contradictions supplémentaires, chaque chef important se devant d'«activer» une ou deux affiliations principales à une unité territoriale en mettant ainsi les au-

tres au second plan : d'où a contrario la tentation permanente d'essayer de contrôler d'autres unités territoriales par le biais de connexions généalogiques toujours existantes, au moins virtuellement.

Il existait de nombreux autres «ordres» ou groupes de statut dans l'ensemble de Tahiti-Mo'orea ; aux futures Iles Sous le Vent, ces gradations liées à une rhétorique complexe sur les titres, les généalogies et les contrôles territoriaux effectifs étaient moins complexes. Pour la compréhension de ce qui suit, il suffit de retenir que les individus de statut *ari'i* et les prêtres étaient considérés comme des personnes sacrées, *mo'a* ou *ra'a*, en contact essentiel avec le divin, alors que les *ra'atira* (ordre immédiatement inférieur) *manahune* et *titi* (statut le plus bas) étaient considérés comme profanes (*noa*) et exclus de ce fait de toute influence directe sur les rituels importants. Dans l'ensemble de ce volume, l'opposition la plus importante va se situer entre les *ari'i* et les *ra'atira* en tant que catégories globales ; et, à l'intérieur de la catégorie des *ari'i*, entre ceux pourvus d'un statut «aristocratique» mais dépourvus d'une véritable puissance territoriale (détenteurs de titres, *title holders*, dans la terminologie d'Oliver) et ceux cumulant les deux aspects au travers d'une présence territoriale (nommés plus bas chefs tribaux). On reviendra dans peu de temps sur cette importante question. Du pur point de vue du statut, les chefs tribaux peuvent être situés inférieurement aux chefs titulaires tout en disposant de moyens coercitifs plus puissants.

Notant que les *Ma'ohi* tendaient à n'agir en de larges groupes qu'à «l'occasion de tributs ou (pour exprimer) un respect cérémoniel envers les personnages éminents» (1974 : 1083), D. Oliver rapporte que le «leadership polynésien tendait à être direct et personnel» (ibid.). «Dans cette société stratifiée, orientée en termes aristocratiques, écrit-il, la subordination n'était pas généralement considérée comme infamante ; quand la relation de 'dominant' à 'dominé' était donnée comme telle, aucune nécessité n'était ressentie de maintenir une fiction politique d'égalité, telle qu'elle apparaît dans certaines sociétés où des idéaux égalitaires s'opposent à la réalité de la hiérarchie» (ibid.). En dehors d'une multitude de prérogatives rituelles, l'une des fonctions essentielles des chefs tahitiens était, on l'a vu, le contrôle et la «redistribution» de la production vivrière (9 bis). Cette «place» structurale des chefs tahitiens dans la production apparaît cohérente avec l'analyse que fait D. Oliver des *transactions ma'ohi* (1974 : 1089). Il divise en effet les transactions culturellement possibles entre les «dons non réciproques» ou «contre-dons anticipés» (*non reciprocal givings*) et les échanges. La notion de «contre-don anticipé» me paraît remarquable. Oliver note qu'en général les dons en nourriture ou en vêtements entre *ma'ohi* n'étaient jamais vécus comme porteurs d'une hiérarchie qui se serait manifestée soit dans l'acte de donner, soit dans l'acte de recevoir : ils «signifiaient», dans le cas de relations où la réciprocité était culturellement possible, qu'il fallait rendre, en entamant ainsi une chaîne d'échanges dont l'anthropologie océanienne donne de nombreux exemples. Or, les «tributs» fournis aux chefs en fonction des rythmes naturels étaient projetés de ces conceptions. On attendait en effet des chefs, destinataires «naturels» de la production, qu'ils en soient en même temps les redistributeurs et les régulateurs. Oliver écrit ainsi : «une partie de ce que les chefs tribaux recevaient de leurs assujettis était enfin 'redistribué', mais on pouvait constater de larges différences — dans les proportions redistribuées, dans les modes de cette distribution, et dans les catégories et proportions des membres des tribus concernés.» (Oliver 1974 : 1007). Il est spécifié par la suite que ces remarques ne concernent pas les tributs offerts aux différents dieux vénérés sur les lieux de culte.

L'accès aux chefferies était lié à différentes dimensions culturelles. Elle nécessitait la reconnaissance d'un «titre d'affiliation» (*kin title*) et d'une position privilégiée à l'intérieur d'unités de parenté indifférenciées. Il existait un «modèle» de transmission des titres aux aînés absolus, mais Oliver montre dans l'ensemble du chapitre 23 de son ouvrage que les transferts effectifs des titres de chefs contredisaient souvent les modèles verbalement reconnus. Il arrivait fréquemment que la transmission de statuts célèbres — ainsi, membre de l'unité de descendance d'Opoa à Ra'iatea, d'où émanait le culte d'Oro — soit contredite pour l'accession à la chefferie, par la dominance conjoncturelle de tel ou tel individu moins «titré». Dans cette optique, la valorisation de la violence guerrière et de la «force» des chefs apparaît inévitable.

Décrivant et analysant le compte rendu donné par T. Henry dans *Tahiti aux temps anciens* de l'investiture d'un chef de Ra'iatea (Henry 1962 : 199 sq.), Oliver écrit : «Au delà de la juxtaposition rituelle de la

---

(9)bis Pour une analyse connue, bien que fortement contestée dans sa démarche (notamment par I. Goldman 1970) de la place des chefs polynésiens dans la production et la distribution des biens vivriers, voir M. Sahlins 1958.

glorification et de l'abaissement, l'aspect le plus remarquable de cette cérémonie apparaît bien dans la reconnaissance des deux fondements contrastés de la légitimité des chefs, c'est-à-dire dans la vision occidentale du *principe de descendance* opposé à la *force*» (1974 : 1024). Il cite également, p. 982, l'extrait suivant des textes rédigés par T. Henry :

«*E fa'atupura'a fenua te tama'i* La guerre est l'accroissement pour le pays

*E tu tai a papa* Etablissement de roches stratifiées  
(grands hommes)

*E hora'a one* Extension de territoire.»

(Henry 1962 : 313, cité par Oliver 1974 : 982.)

Ces considérations nous permettent la question de l'opposition entre chefs «titulaires» et chefs «tribaux» en anticipant sur ce qui suit, cette question s'impose d'elle-même dans la description d'un certain nombre de faits historiques bien postérieurs à la pénétration occidentale en Polynésie ; elle est elle-même liée à la question de la territorialité et au rapport entretenu par la culture avec les territoires insulaires et l'espace.

Un chef titulaire a un statut ; ce statut n'est assorti d'un pouvoir effectif, d'un contrôle sur ses ressortissants dont il prélève la production que s'il est présent dans le territoire de l'alliance ou de la confédération à qui il est principalement associé. Or, tout est dans ce principalement : l'accumulation des titres est un don du système «aristocratique» *ma'ohi* : elle se poursuit au travers d'alliances matrimoniales à visée politique. Plus un chef est titré, plus il est *absent*, plus les contrôles territoriaux effectifs tendent à être exercés par d'autres chefs qui, eux, sont là. Ces contradictions de la «politique *ma'ohi* sont repérées ci-dessous au travers de plusieurs exemples : l'un concerne les démêlés de Pomare II à la suite de son «rapt» en 1802, dans le grand *marae* d'Utuaimahurau (Puna'auia), de l'effigie d'Oro, qu'il va transporter dans un territoire considéré comme allié au lieu de la garder «chez lui», à Pare : problèmes de l'extension de l'influence (ci-dessous ) l'autre bien postérieur est tout aussi net et concerne les relations dans les années 1840 entre la vieille *ari'i* 'titulaire' du contrôle sur Huahine, mais qui n'y réside pas ou très peu, et les chefs résidant effectivement dans cette île, seuls capables de mobiliser la population (chap. V). La politique *ma'ohi* a horreur du vide.

Au début du chapitre 12, «Warfare», de son ouvrage, Oliver écrit que la guerre «apparaît bien avoir été une préoccupation majeure des *ma'ohi*» (1974 : 375), et examine ensuite les diverses «interprétations» liées à cette constatation. Sans conclure de manière tranchée, il met en avant plusieurs observations sur les raisons «économiques» du caractère endémique de la guerre dans la société *ma'ohi* de l'époque ; ainsi, le déséquilibre démographique entre hommes et femmes, que la guerre permettait de réduire, par la capture ; et surtout, l'agrandissement des territoires contrôlés, pour des raisons démographiques ou pour des raisons plus qualitatives : ainsi, le désir d'appropriation des productions des «plaines» littorales par les groupes des montagnes, et généralement les disputes sur les frontières des territoires, qui sont, on le sait, sous une forme transformée, l'un des leitmotifs de la société polynésienne contemporaine.

Sans forcer le moins du monde la louable réserve de D. Oliver, on ne peut éviter de remarquer que l'ensemble des éléments rapidement évoqués ci-dessus sur le rôle des chefs, contrôleurs et redistributeurs de la production vivrière, le caractère central de la guerre «extension de territoire» sont unis par une cohérence générale à condition évidemment de rappeler qu'ils sont liés à une autre dimension, celle des *contraintes insulaires*. Dans le cadre des îles hautes de Polynésie, les possibilités de distribution démographique avaient en effet une flexibilité limitée ; avec les contradictions sur la transmission des titres et l'affiliation aux territoires, l'affrontement guerrier paraissait inscrit dans les termes mêmes de l'ensemble du système culturel.

#### A. 7. Un dieu violent et centralisateur : le culte d'Oro

D. Oliver note que le culte d'Oro était par excellence «un cas où les implications religieuses et politiques s'influençaient mutuellement, une situation idéale pour que chacune contribue à l'accroissement de l'importance de l'autre, ce qui (...) se passa effectivement» (1974 : 908). C'est pour cette raison même — la

projection réciproque de la politique tahitienne et du culte d'Oro, l'influence directe de ce culte sur les événements politiques, qu'il convient de fournir au lecteur les informations qui suivent, qui tentent de résumer les riches analyses de D. Oliver.

Oro était considéré comme étant mâle, jeune, beau, et appartenant à l'ordre des *ari'i*. Il était «sexuellement actif» (900) et «l'on pouvait encore moins se confier à lui comme épouse qu'à n'importe quel mâle humain» (ibid.), ce qui était une première marque de son indépendance relative des composantes de la société. «Mais, écrit Oliver, ce qui le distinguait de la plupart des autres dieux n'étant pas tant son attirance pour la guerre la plus connue de ses caractéristiques, que son avidité de vies humaines» (901). Oro se manifestait aux mortels par certains signes, par la possession «sporadique et soudaine» de certains individus ; mais il avait également des interprètes permanents auprès de la société des hommes, des oracles (*taura*) (901).

Il habitait d'autre part, de manière permanente, des images (*to'o*) sculptées dans du bois de fer *'aito* (*Casuarina Equisetifolia*) recouvertes partiellement ou totalement d'une tresse de chanvre et auxquelles étaient fixées des plumes, dont on sait qu'elles constituaient l'un des biens les plus recherchés par les *Ma'ohi* de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle (Bligh 1792). Ces images avaient pour fonction essentielle de représenter Oro dans les grands rituels inter-tribaux tenus dans les lieux de culte qui lui étaient dédiés. Elles affectaient une forme «abstraite» aux yeux européens, oblongue, non anthropomorphe – à la différence de l'effigie du dieu Tane alors conservée auprès du *marae* Manunu, à Huahine (ci-dessous). Ces images étaient rares ; il semble qu'il n'en ait jamais existé plus d'une ou deux par île (903).

Le 'lieu de naissance' d'Oro était considéré être Opoa, district sud-est de l'île de Ra'aitea où était érigé le vaste complexe lithique de Taputapuatea, qui sera par la suite le nom de l'ensemble des *marae* dédiés à Oro quand son culte se propagera.

Cette propagation se fera selon deux dérivations (*offshots*) principales : l'une, liée à l'image d'Oro «aux plumes blanches» sur Borabora ; l'autre, la plus importante pour notre propos, se répandra sur Tahiti-Mo'orea à partir des années 1760 et sera liée aux images d'Oro «aux plumes rouges» (904, et pour la date de la propagation du culte sur Tahiti : 1199).

La personnalité d'Oro était considérée comme dominatrice : il était en lutte constante avec son frère Tane et avec Hiro, dieu des voleurs qu'il finit par «vaincre» avec la prééminence de son culte sur ceux des autres dieux, à l'exception peut-être de Tane (906). Lorsqu'en 1806, Pomaré II va contrôler l'image d'Oro possédée auparavant par le district d'Atehuru, il placera ses propres divinités personnelles, notamment Temeharo, sous le contrôle du dieu guerrier (906-907). «Que tous les *Ma'ohi* aient crû en Oro, cela va sans dire, écrit Oliver. Mais il existait des types de relations plus ou moins étroites avec le dieu. Alors que les relations entretenues par les membres de la «congrégation de parenté» d'Opoa avec Oro étaient stables, dans les territoires extérieurs les relations avec lui étaient «rien moins que stables», (907), et la «jalousie» d'Oro se manifestait fréquemment (ibid.). L'intervention d'Oro paraissait particulièrement efficace pour accéder au «paradis» tahitien (907-908).

Je crois utile de relever ici une contradiction dans les remarques de D. Oliver au sujet d'Oro. A la recherche de quelques considérations explicatives sur le succès du culte de ce dieu, il avance notamment – quoique avec sa rigoureuse prudence coutumière – que la croyance en l'importance d'Oro pour accéder au bonheur *post mortem*, de même que «la profonde préoccupation des *Ma'ohi* de leur destin après la mort» suffisent largement à expliquer la diffusion de ce culte. (908).

Il y a ici en effet une double contradiction qu'il est possible de repérer clairement ; la première est une contradiction dans les termes d'Oliver eux-mêmes, la seconde est une contradiction entre cette interprétation et la constatation selon laquelle le culte d'Oro était en interaction étroite avec les processus politiques (ci-dessus et Oliver 908, *passim*).

La première contradiction «in terminis» peut être formulée ainsi. Si, en effet, le succès d'Oro était lié à la progressive universalité des adhésions, c'est d'abord cette progression qu'il faut expliquer. Le souci d'assurer son destin *post mortem* ne suffit pas à rendre compte du passage progressif de la dépendance religieuse envers une multitude de dieux à une tendance au monothéisme, l'une et l'autre attitude (le «poly» et le «mono» théisme) pouvant fort bien engendrer chacune pour part des «logiques de salut». En deuxième lieu, Oliver n'utilise pas son interprétation de base avancée plus tard, page 908, selon laquelle le culte d'Oro et les



stratégies de contrôle politique s'enrichissaient chacune mutuellement, interprétation qui emporte quant à elle mon adhésion personnelle. Etant donnés les éléments fondamentaux examinés ci-dessus du contexte politique *ma'ohi* – la guerre, le caractère polyarchique des chefferies, le rôle des chefs dans la production et la distribution – il me semble qu'il existait dans la société polynésienne une tendance profonde à la conquête due précisément aux contradictions d'une situation tout à la fois segmentaire – au travers des divisions territoriales – et instable – au travers du «devoir» que se faisaient les chefs de contrôler «mieux» et «plus». Or, la diffusion du culte d'Oro sera, on va le voir, directement liée à une tendance qui semble profondément enracinée dans la culture *ma'ohi*, une tendance au centralisme et à l'unicité d'autant plus forte qu'elle est constamment marquée d'insuccès. Ce n'est certes pas un hasard si la chefferie de Pare Arue tenue par les Pomare orientera une bonne part de sa politique – de «centralisation» – vers le contrôle et la possession des images d'Oro.

Oliver, comme d'ailleurs l'ensemble des auteurs ayant évoqué l'expansion du culte d'Oro à cette époque – la qualité de son travail restant incomparable – se dit frappé «de la dominance gagnée par le culte d'Oro dans une très courte période» (912). Il note ce qu'il appelle «un mouvement vers le monothéisme» (*trend towards monolatry*) (ibid.) rappelant la cohérence étroite entre la stratégie politique et le culte du dieu : «il apparaîtra néanmoins que les raisons principales pour parvenir à la possession des principales images d'Oro ou pour la conserver étaient politiques» (913). Et il rappelle les interactions complexes liées au contrôle du dieu guerrier : «d'une part /on/ voulait s'assurer le patronage exclusif du dieu dans les combats ; de l'autre, sa présence physique était nécessaire pour légitimer certains titres de la congrégation de parenté d'Opoa – c'est-à-dire les titres d'un rang suffisamment élevé pour légitimer et sanctionner l'exercice de la coercition, de quelque manière qu'elle ait été obtenue. Ces dernières raisons étaient utilisées selon des logiques opposées : certains individus cherchaient à posséder l'image afin de légitimer leur autorité propre, alors que d'autres, n'ayant pas de prétentions à l'exercice de l'autorité, cherchaient ce faisant à en déposséder leurs rivaux» (913).

Cette dernière remarque me paraît particulièrement significative des contradictions spécifiques de la politique *ma'ohi* qu'on a brièvement esquissées ci-dessus, toute tentative de centralisme se heurtant à une logique culturelle analogue et donc directement antagoniste. Le lecteur devra garder au cours de ce volume ces contradictions à l'esprit, de même que dans le volume consacré au XXème siècle.

## B. Entre la dépendance et l'instabilité

On peut, enfin, après avoir livré au lecteur les éléments minimaux du contexte culturel nécessaires à la compréhension de ce qui va suivre, aborder une des dimensions essentielles du sujet. Il s'agit de l'interaction entre la situation politique culturelle tahitienne dans les années 1760-1802, soit à l'époque des premières visites maritimes de la Polynésie, et des cultures européennes, ou plutôt des aspects des cultures européennes alors «maniabiles» par les *Ma'ohi*. Cette période se confond pour partie avec l'émergence contestée d'une chefferie tahitienne d'importance moyenne, celle de Pare-Arue contrôlée par des chefs qui tentent de faire basculer en leur faveur le «jeu» politique de conquête et d'affrontement en pratiquant vis-à-vis des Européens présents dans l'île une politique de «protection» ambiguë ; ces relations débouchent sur l'étonnant phénomène de la conversion qui marque d'une inaltérable force les situations historiques postérieures.

Cette partie a pour objet de mettre en évidence et d'analyser en termes les moins ethno-centristes possible la naissance du phénomène de «dépendance» vis-à-vis de l'Europe qui constitue à l'évidence l'une des marques de la situation contemporaine parmi les plus tragiques. La rigueur historique oblige à dire qu'il serait approximatif, donc inexact, d'affirmer que cette dépendance est une caractéristique de la situation tahitienne contemporaine. Elle s'est accrue, envahissant tous les domaines de la vie sociale jusqu'aux plus privés ; mais, sur le plan qualitatif, cette dépendance béante est présente dès la fin du XVIIIème siècle, dans les compétitions des chefs tahitiens pour s'assurer l'amitié exclusive des marins anglais, dans leur souci constant de s'assurer des armes à feu au prix de n'importe quelle rouerie, dans les demandes réitérées d'objets de fer et de plumes : dans la fascination de l'extérieur, de la puissance guerrière. C'est une fascination du même ordre qu'exercent sur les jeunes gens du Huahine actuel ces jeunes Américains riches des yachts de la baie de Fare ; la

même fascination que celle qu'exprimait Bernard Walt, le tenancier du snack bar de Fare, pour son investisseur américain ; la même fascination plus complexe et plus médiatisée qui sanctionne les succès des hommes politiques locaux mesurés au nombre de milliards qu'ils ramènent de leurs millions au Secrétariat d'État et en « métropole », mère abusive détestée et courtisée.

## B. 1. L'impartialité d'Oro : la mort de Tutaha (1768)

L'un des premiers signes tangibles de l'expansion d'Oro depuis Ra'iatea vers Tahiti semble se produire vers 1760. D'après les calculs de D. Oliver, c'est vers cette date qu'un jeune chef de Ra'iatea, membre de la congrégation d'Opoa, Maua, transfère une effigie d'Oro et la ceinture de plumes rouges des chefs de haut statut, *maro 'ura*, d'Opoa à Papara, district tahitien situé dans l'alliance des Teva « de la montagne ». Il est fils d'Ari'i Ma'o, un des fondateurs du groupe de descendance des chefs de tout Ra'iatea et de Te'eva Pirioi, originaire des chefs Teva « de la mer » (districts de Vairao dans la presqu'île ; elle réside par la suite à Papara) (Oliver 1974 : 1199). La relative prééminence à Tahiti des chefs de Papara a été souvent notée, notamment par les personnalités tendant à considérer les Pomare, futurs « maîtres » de Tahiti, comme des « usurpateurs » (notamment Marau Salmon, Takau Pomare 1971 ; Ari'i Ta'imai, Adams, 1964). « Le transfert de l'effigie d'Oro depuis Ra'iatea, écrit Oliver, incarnait, parmi d'autres aspects, les connexions symboliques de Ra'iatea et Huahine avec Tahiti » (1999). La possession de cette image d'Oro par les chefs de Papara, qui contrôlaient l'une des trois ou quatre plus importantes confédérations de l'île de Tahiti, va constituer la cause de plusieurs entreprises guerrières menées contre eux notamment par les Pomare, entreprises destinées à s'assurer le contrôle de l'effigie. Les Teva « de la montagne » étaient voisins directs d'une autre alliance très importante, les Teva « de la mer », contrôlée par la « dynastie » des Vehiatua, chefferie que les Pomare seront plus tard amenés à contrôler, et qui s'étendait sur l'ensemble de la « presqu'île » de Tahiti. L'alliance de Porionu'u était centrée sur Pare-Arue et les districts dépendants, notamment Matavai et le nord de Tahiti-nui ; elle était à l'époque du transfert de l'effigie d'Oro contrôlée par le chef Tutaha.

L'autre chef important de Porionu'u portait le titre Tu (Tu Nui e A'a i te Atua, « grande stabilité racine du divin ») ; ce petit neveu de Tutaha, futur Pomare I, sera connu aussi sous les noms de Vaira'atoa et de Tina, à la fin de sa vie. D'après Forster (cité par Oliver, 1185), c'était un homme de haute stature — le plus grand de Tahiti — ; il semble toutefois que ses qualités essentielles étaient ses qualités politiques, manœuvrières (1186). Son statut lui était assuré par une connexion généalogique particulièrement importante, sa mère Tetupaia lui transmettant son titre de chef de haut statut de Ra'iatea (ibid.), son père Teu était un *ari'i* de haut statut. Il était également assuré d'un statut important par sa femme principale, Itia, qu'on retrouvera souvent dans la suite. Itia était alliée à plusieurs chefferies importantes de Tahiti (Fa'a'a, Papara actuels) ainsi qu'à des chefferies non moins importantes de Mo'orea (1188). L'ensemble des frères et sœurs de Pomare I avait une influence importante dans les unités correspondant aux districts actuels de Papeno'o, de Puna'auia, de Fa'a'a et dans certaines unités territoriales de Mo'orea. (1190-1191).

L'importance politique de Tu n'apparaît explicitement qu'après les années 1768 et la mort de son grand oncle Tutaha. C'est le contexte de cet événement qu'on examine ci-dessous.

Après une première défaite militaire des chefs de Papara dans les années 1768, une rivalité émerge entre les chefs de la « presqu'île » (Vehiatua I) et le chef de Parc-Aruc, alors ayant la prééminence sur Pomare I lui-même, Tutaha (Oliver 1974 : 1226 sq.). Tutaha va persuader certains chefs du « nord » de Tahiti de marcher contre la presqu'île ; dans les engagements successifs, relatés par G. Forster, l'officier de Cook, dans les années 1773-1774, Tutaha trouve la mort, ce qui permet à Pomare I de consolider sa position dans le district de Pare (ibid.). Le corps de Tutaha reste à la merci de ses ennemis, les Teva « de la mer » ; il est placé dans le *marae* de Puna'auia dédié à 'Oro, « étripé » (*disemboweled*) en signe de mépris, il est ensuite déplacé vers le grand *marae* de Tautira, en signe d'offrande permanente à 'Oro. Or, alors que ce dernier *marae* était situé à l'intérieur du territoire des ennemis de Tutaha, le *marae* de Puna'auia était contrôlé par des *alliés* de Tutaha : pour décrire la logique qui doit inévitablement se trouver derrière une telle contradiction apparente, Oliver écrit qu'il « est intéressant de noter qu'Oro était considéré généralement comme n'étant pas partisan, se réjouissant de recevoir des offrandes provenant de n'importe laquelle des parties en conflit » (1974 : 1232). Du fait de sa précision, ce fait me paraît un premier élément de nature à étayer la thèse de ces tendances contradictoires vers le centralisme reflétées par le culte d'Oro, qu'on a tenté d'esquisser ci-dessus.

## B. 2. Compétition pour les marins anglais (1789)

Les premières attitudes significatives des chefs polynésiens de Tahiti-Mo'orea vis-à-vis des cultures européennes semblent pouvoir être observées à partir du séjour des mutins du H.M.S. *Bounty* à compter de juin 1789. Avant cette date, on peut compter d'après Oliver huit visites de navires européens (1974 : 3), mais le séjour des mutins du *Bounty* est le premier signe attesté de présence permanente à terre et engage donc plus profondément la société tahitienne. Il existe certes une cohérence entre les attitudes manifestées par les Polynésiens en contact avec les premiers visiteurs et ce que l'on peut reconstituer de ces attitudes à l'égard des gens du *Bounty* ; la différence de nature entre ces différents contacts avec les cultures européennes tient, on va le voir, à ce que les mutins du *Bounty* vont devenir des éléments déterminants de la politique inter-tribale ; et d'autre part, à ce que la documentation sur ce séjour disponible notamment dans le fameux *Journal* tenu par le quartier-maître J. Morrisson (1935) et à un titre moindre dans le témoignage d'un officier du brick suédois *Mercury*, G. Mortimer, en visite d'août à septembre 1789, utilisé par D. Oliver en devient beaucoup plus précise.

La difficulté de rendre compte avec une précision suffisante des attitudes polynésiennes dans le contexte des premières visites, où seuls les aspects les plus superficiels des deux cultures communiquent, me paraît montrer a contrario par une récente tentative de synthèse de l'historien W.H. Pearson (1970) qui n'hésite pas à considérer dans cette perspective l'ensemble des îles « polynésiennes » de Tonga aux Tuamotu, de 1568 à 1797. La conclusion de cette douloureuse entreprise de compilation est si vague qu'elle me semble nous apprendre plus sur certaines perspectives contemporaines sur le Pacifique — qui dans bien des cas de ce genre constitue exactement cet « artefact » de la pensée universitaire décrit par O.H.K. Spate (1978) — que sur les faits eux-mêmes. En dehors du fait que les cultures polynésiennes se projettent sur cet événement inconnu de la visite maritime — qu'ainsi les chefs polynésiens tendent, dans certains cas, à considérer comme leurs droits éminents sur les littoraux — la conclusion de W.H. Pearson est aussi vague que les informations mêmes dont elle s'inspire : « que leur réception /des Européens/ ait été hostile, ambiguë ou amicale, le désir des indigènes est toujours le même : protéger la population ou les ressources de l'île. Leur passage de l'amitié à l'hostilité demeure toujours soumis à des considérations de stratégie politique ». (1970 : 154, cité d'après le résumé en français). On s'y serait attendu, à moins qu'on distingue derrière ce genre de considération une sorte d'angélisme dont « le Pacifique » est souvent le malheureux objet, consistant à penser implicitement que là auraient résidé les derniers hommes du monde à ne pas être soumis à des contraintes culturelles et à des « considérations de stratégie politique ».

Au vu de la bibliographie existante et du travail d'Oliver, qu'on va ici, une fois de plus, suivre pas à pas, c'est déjà une sorte de gageure que de vouloir écrire quelque chose sur le Tahiti de l'époque ; gageure redoublée, lorsque le projet se centre sur l'histoire du *Bounty* qui fait partie de schémas historiographiques exploités d'une manière si répétitive et si désinvolte qu'ils nous apprennent eux-aussi plus sur l'Occident que sur la Polynésie. On ne peut toutefois passer cet épisode sous silence. D'une part, en effet, D. Oliver indique lui-même, citant un ouvrage d'Adams de 1901 (1974 : 1256), que si l'on connaît avec la plus grande précision les rapports internes à l'équipage du *Bounty* (entre « le capitaine Bligh et Fletcher Christian officier en second, entre Peter Heywood et les deux autres »), cette focalisation sur le côté occidental de l'affaire a largement masqué, jusqu'à la parution d'*Ancient Tahitian Society*, les conséquences de la présence des mutins pour la situation politique tahitienne, d'autre part, parce que ces implications apparaissent comme les premières marques européennes profondes sur la société tahitienne, enfin, parce que certaines remarques contenues dans le journal tenu par Bligh lui-même publié en 1792 sous le titre *A voyage to the South Sea*, (réimprimé en Australie en 1969 et 1979), attestent alors du début de la dépendance polynésienne à l'égard de certains objets manufacturés venant d'Europe, et notamment des vêtements.

Le capitaine Bligh connaissait Tahiti pour avoir été officier de Cook lors du dernier voyage du *Resolution* en 1777. Le but du voyage du *Bounty* était d'obtenir une importante cargaison de plants d'arbres à pain (*uru*, *Artocarpus altilis* (Park.) Fosberg) qui, emmenés aux Antilles anglaises, pouvaient constituer une alimentation à bon marché pour la main d'œuvre servile. Le *Bounty* reste ancré à Matavai entre le 26 octobre 1788 et le 4 avril 1789 : la baie dépend en effet de l'autorité de Pomare I, auquel Cook, lors de sa dernière visite, a fait de multiples promesses de soutien politique (Oliver 1974 : 1250) ; elle restera le principal lieu de communications entre Européens et Polynésiens pendant encore de longues années.

Pendant son séjour, Bligh aura des contacts réguliers avec plusieurs personnages importants, notamment avec l'entourage de Pomare I (sa première épouse Itia). Bligh trouve le protégé de Cook « dans un état de désolation » (in *a sorry state*, Oliver 1974 : 1251, et Bligh 1792 : 72) du fait d'une série de revers guerriers infligés par Atehuru et les chefs de Mo'orea, qui ont mis à sac selon la « tradition » militaire de l'époque une grande partie du district de Pare et ont tué tous les animaux offerts à Pomare I par Cook à son dernier passage : l'un des nombreux signes du violent refus opposé par les autres chefs tahitiens aux tentatives de Pomare de s'assurer un appui extérieur (Bligh 1792 : 63). Bligh, écrit Oliver, « continue la politique de 'faiseur de roi' énoncée clairement par son ancien capitaine, Cook » (1253). En octobre 1788, après que Pomare II, ait fait à Bligh de multiples visites, il lui raconte l'expédition conjointe d'Atehuru et Eimeo (Mo'orea) contre Pare. Bligh écrit les réactions des interlocuteurs :

«It seemed to give Tinah much pleasure to observe how much I was concerned for the destruction of so many useful animals, but the cause of this satisfaction, I found, did not proceed from any expectation that I should replace them but from the belief that I would take vengeance on the people who had deprived him on them ; for with respects to the loss of the cattle, he appeared so unconcerned and indifferent, that I was very angry with him.» (1792 : 72) (10)

Voici un exemple, parmi de multiples autres, de ces malentendus qui vont constituer, pourrait-on dire, le langage central de la communication entre les cultures tahitienne et européenne sous sa forme anglaise. Alors que Bligh voudrait que Pomare I exprimât, en regrettant la perte du bétail, un «réel» respect de la relation inaugurée par Cook, le chef de Pare, qui n'a pas oublié les engagements de protection politique de ce dernier malgré des onze ans écoulés depuis sa dernière visite, ne concentre son attention que sur les avantages guerriers et politiques qu'il peut tirer de cette relation. Bien qu'à la lecture du journal de Bligh, l'affirmation de Oliver sur la poursuite de la «politique de 'faiseur de roi'» paraisse pouvoir être nuancée, les rapports entre Bligh et celui qui constitue, de plus en plus malgré ses revers, l'une des plus grandes puissances de Tahiti, sont marqués par la recherche d'une double gratification. La puissance militaire anglaise est un véritable objet de fascination. Après une visite à terre le même mois, voici ce qu'écrit Bligh :

«In our passage to the ship, which we rowed in one hour, nothing but *Britannie* was enquired after, and of the number of ships and guns. When I told them we had ships of 100 guns, they could not believe it, till I drew one on paper ; then they asked me if it was not as big as Tarrah which is a high projecting head-land half way between Matavai and Oparre, called by us One-tree hill. Tinah much wished that one of these large ships should be sent to Otaheite, and that myself should come in her, and bring him a number of things that he wanted ; among which he particularly desired beds and high backed elbows chairs might not be forgotten : a request perfectly according with the indolent character of Tinah» (11) (1792 : 76).

(10) «Tina sembla éprouver un grand plaisir d'observer à quel point j'étais préoccupé par la destruction de tant d'animaux si utiles mais la cause de cette satisfaction, pensais-je, ne provenait nullement de ce fait que je pourrais les remplacer, mais du fait qu'il croyait à une revanche de ma part contre ces gens qui l'en avaient privé ; car en ce qui concerne la perte du bétail, il sembla si insouciant et indifférent que j'étais très en colère contre lui.»

(11) «Dans notre passage vers le navire, que nous atteignîmes à la rame en une heure, on ne cessa de nous poser des questions sur *Britannie*, et sur le nombre de bateaux et de canons. Quand je leur dis que nous avions des bateaux de cent canons, ils ne purent le croire jusqu'à ce que j'en dessine un sur le papier ; ils me demandèrent alors s'il était aussi grand que Tarrah qui est une péninsule élevée, à mi-chemin entre Matavai et Oparre, que nous appelions la Colline d'un seul Arbre. Tinah désirait vivement que l'un de ces grands navires fut envoyé à Otaheite, que je fusse moi-même à bord afin de lui importer les choses qu'il voulait posséder : parmi lesquelles il tenait tout particulièrement à des lits et des chaises à hauts accoudoirs : une demande parfaitement en accord avec le caractère indolent de Tinah.»

La demande polynésienne apparaît omniprésente : elle vise les objets européens les plus valorisés *dans ses propres termes* : les armes, le mobilier, que les chefs des Iles Sous le Vent, quarante années après la visite de Bligh et devenus protestants, se feront un devoir de posséder, de même que les chefs de districts « demis » de la Polynésie contemporaine n'auront de cesse avant d'être meublés à l'europpéenne (dans la version, cette fois, de la classe moyenne américaine).

La politique de 'faiseur de roi' énoncée par Cook, à laquelle on a fait déjà plusieurs allusions, apparaît plus ou moins précisément dans le journal de Bligh, dans les occasions où celui-ci, faisant référence au roi George d'Angleterre, laisse entendre à Pomare I qu'il pourrait s'établir entre eux une sorte de rapport direct, entre 'alter ego'. Pomare proteste à plusieurs reprises de ses sentiments envers le roi d'Angleterre ; d'abord, lorsque Bligh laisse entendre qu'il pourrait visiter d'autres îles (et donc, dans l'esprit de Pomare I, nouer d'autres alliances). Parlant de la baie de Matavai, Pomare I dit alors, d'après Bligh :

«Here, said he, you shall be supplied plentifully with every thing you want. All here are your friends and friends of King George : if you go to the other islands, you will have everything stolen from you.» I replied that, on account of their good will, and from a desire to serve him and his country, King George had sent out those valuable presents to him ; 'and will not you, Tinah, send something to King George in return' ? — Yes, he said, I will send him anything I have' ; and then began to enumerate the different things in his power among which he mentioned the bread fruit. This was the exact point to which I wished to bring the conversation» (12) (1792 : 73).

Pomare I fera, par la suite, part à Bligh de son désir de visiter le roi George «qui, il en était sûr, serait heureux de le voir» (*who, he was sure, would be glad to see him*) (1792 (1979) : 122). La dépendance ou la demande polynésienne des objets manufacturés est illustrée avec humour par le passage suivant du rapport du lieutenant Mortimer, du brick *Mercury*, cité par D. Oliver :

«Otoo / Tu, Pomare I / happening to see a pair of scissors with a long chain suspended to them given by our second mate to this / Pomare I's / wife had a great desire to possess them, and demanded them of her ; but she positively refused to give them : upon which he fell a crying and was not to be pacified till he obtained a pair like them» (13) (1972 : 31-32, cité par Oliver 1974 : 1256).

Plus généralement, Bligh rapportera à l'intérêt et le devoir qu'aurait la politique anglaise de continuer à soutenir Pomare, du fait «de sa foi et de l'affection que manifeste sa famille envers l'*ari'i* de Pretanee (Grande Bretagne), / c'est-à-dire le roi George /» (Bligh, cité par Oliver 1974 : 1253), et de la position difficile où Pomare s'est trouvé à plusieurs reprises du fait, dit Bligh, de cette même amitié (ibid.).

(12) «Ici, dit-il, vous serez pourvu en abondance de tout ce dont vous avez besoin. Chacun est ici votre ami et l'ami du roi George : si vous allez dans d'autres îles, tout vous sera volé.» Je répondis qu'étant donné leurs bonnes dispositions et du fait du désir de lui être utile lui et son pays, le roi George lui avait envoyé des présents de valeur ; 'et vous Tinah, ne ferez-vous pas parvenir au roi George quelque chose en retour ?' — 'Oui, dit-il. Je lui enverrai tout ce que je possède.» et il commença alors à énumérer les différentes possessions, parmi lesquelles il mentionna l'arbre à pain. C'était le sujet exact sur lequel je voulais attirer la conversation.»

(13) «Otoo posant son regard sur une paire de ciseaux pourvue d'une longue chaîne donnés par notre second maître à sa femme eut un grand désir de les posséder et les lui réclama ; mais elle lui opposa un refus catégorique : sur ce, il s'éroula en pleurs et n'eut pas de repos avant d'obtenir une paire identique.»

Le phénomène culturel que j'ai appelé la «demande» polynésienne — demande qui s'inscrit, répétons-le, dans le contexte «polyarchique» de la situation politique tahitienne — est déjà, à ces dates assez reculées, en train de se muer en une véritable dépendance. Cette dernière se manifeste notamment à l'égard des biens manufacturés et des vêtements ce qui explique en partie la relative facilité avec laquelle les missionnaires protestants, trente ans plus tard, arriveront à habiller les Polynésiens selon leurs critères, autre malentendu sur lequel on reviendra. Bligh, lors de son deuxième voyage en 1792, note tout d'abord les transformations vestimentaires apparues depuis trois ans :

«The quantity of Old Cloaths that has been left among these people is considerable. Any article of Dress they set the Highest value on. — They wear such rags and dirty things as are truly disgusting, and deform themselves in a very great degree — It is a rare thing to see a person dressed with a neat piece of cloth, which formerly they had in a abundance and wore with much elegance» (14) (1792 : 134b, cité par Oliver 1974 : 1285).

Cette situation est constatée, notons-le, *après* l'épisode des alliances guerrières avec les mutins du *Bounty*, sur lequel on va revenir. On a cru bon ici de faire un «saut» chronologique de quelques années. Oliver cite d'autre part une observation du capitaine George Vancouver, qui avait lui aussi déjà visité Tahiti sur le *Resolution* de Cook, et dont le navire le *Chatham* est ancré à Matavai entre décembre 1791 et le 24 janvier 1792. Je crois indispensable de reproduire de larges extraits de cette citation :

«So important are the various European implements, and other commodities, now become to the happiness and comfort of those islanders, that I cannot avoid reflecting with captain Cook on the very deplorable condition to which these good people on a certainty must be reduced, should their communications with Europeans be ever at an end. The knowledge they have now acquired of the superiority and the supply with which they have been furnished of the more useful implements have rendered these, and other European commodities, not only essentially necessary to their common comfort, but have made them regardless of their former tools and manufactures, which are now growing fast out of use and, I may add, equally out of remembrance. Of this we had convincing proof in the few of their bone, or stone tools, or utensils, that were seen amongst them ; those offered for sale were of rude workmanship, and of an inferior kind, solely intended for our market to be purchased by way of curiosity. (...)

Under these painful considerations, it manifestly appears that Europeans are bound by all laws of humanity, regularly to furnish those wants which they alone have created ; and to afford the inhabitants from time supplies of such important articles as have already been introduced, and which become necessary to their own manufactures are in most respects become necessary to their own economy of life (...) ; in return of which a valuable consideration would be received in provisions and refreshments, highly beneficial to the traders who

---

(14) «La quantité de vieux tissus laissée parmi ces gens est considérable. Ils confèrent la plus grande valeur à toute pièce de vêtement. Ils portent de tels chiffons et saletés que c'en est dégoûtant, et se déforment au plus haut point. — Il est rare de voir quelqu'un vêtu d'une pièce de tissu convenable, ce qu'ils possédaient pourtant autrefois en abondance et portaient avec la dernière élégance.»

may visit the Pacific Ocean (...)» / Vancouver note ensuite l'accroissement des possibilités productives dues à l'utilisation régulière d'outils en fer / (15) (1974 : 1285).

On ne peut qu'être frappé par l'extraordinaire *actualité* de cette citation, attestée par exemple par la remarque sur la fabrication d'*artefacts* locaux pour la seule curiosité européenne (les *curios* tahitiens actuels). Mais on doit également souligner la remarquable synthèse de l'ensemble de la configuration culturelle présente ; c'est du fait de raisons éthiques, note Vancouver, que les Européens se doivent en somme de prendre en charge Tahiti, si dépendante d'eux ; c'est ce même contrat implicite qui va traverser l'ensemble de l'histoire polynésienne, de l'implantation du protestantisme à la colonisation française ; quelles que soient les attitudes des acteurs à cet égard, ce « contrat » constituera comme la définition première de la situation, à l'égard de laquelle ces acteurs se définiront sans jamais tenter de la dépasser ou de la mettre en cause, sinon dans quelques combats contemporains, que l'on devra considérer « d'arrière garde » malgré eux.

Vancouver, écrivant relativement aux années 1791-1792, note également des changements survenus dans la tactique militaire tahitienne, notamment l'abandon de l'usage de certains types d'embarcations (Oliver 1974 : 1286). Ces changements sont consécutifs à l'influence des mutins du H.M.S. *Bounty*, dont on va désormais, retournant quelques années en arrière, examiner l'action.

La mutinerie à bord du *Bounty* se situe après le départ du navire de Tahiti. Les mutins débarquent Bligh et les membres de l'équipage qui lui sont demeurés fidèles le 28 avril 1789, au large de Tonga ; ils reviendront immédiatement à Tahiti pour un bref séjour, mais ne s'y installeront qu'en septembre, après une tentative analogue à Tubuai. Oliver note, page 1258, qu'il est impossible de connaître avec précision les rapports entretenus par l'ensemble des seize hommes avec les *Ma'ohi* mais il semble possible de constater que l'ensemble des chefs — et pas seulement Pomare I — tenteront de s'assurer leur alliance et leur amitié. Ce détail est important puisque l'historiographie traditionnelle a tendance à faire de Pomare une sorte de « spécialiste » des Européens alors qu'il semble bien qu'il a simplement mieux réussi dans l'entreprise que d'autres chefs. C'est ainsi par exemple que certains répondront à l'invitation de Vehiatua III alors chef des Teva « de la mer », d'autres à celle de Tenari'i Teri'irere à Papara, et que Churchill, le violent maître d'armes du *Bounty*, réussira à se faire désigner pour une courte période chef de l'unité territoriale de la presqu'île (Oliver 1974 : 1258).

Beaucoup de mutins resteront toutefois dans le lieu d'élection des Européens, Matavai ; du fait des traditions, déjà solidement établies, d'alliances avec les chefs de Pare. A cette époque, il est surprenant de constater, note Oliver, que Pomare I réside dans la région de Taiarapu, c'est-à-dire chez ses ennemis supposés (Oliver 1974 : 1259) ; bien qu'il y soit en inconfortable position, il y travaille à y gagner des supports politiques pour son fils, porteur nominal du titre de Tu et investi du *maro 'ura* depuis 1791, l'emblème politico-rituel le plus convoité ; cette résidence lui est permise grâce à un ancien lien d'alliance du côté paternel (Oliver 1974 : 1259). Il est permis de constater ici l'usage spécifique que fait la culture *ma'ohi* de l'époque de « l'hostilité »

- 
- (15) «Les différents instruments européens et les autres objets parvenus à ces insulaires pour leur confort et leur bonheur sont en si grand nombre que je ne peux m'empêcher de penser avec le capitaine Cook à la condition déplorable où seraient avec certitude réduits ces bonnes gens si leur communication avec les Européens cessait. La conscience qu'ils ont acquise de la supériorité / européenne / les réserves des instruments les plus utiles qui leur ont été fournies, ont rendu ces derniers, aussi bien que toutes les réussites techniques européennes, non seulement indispensables à leur confort quotidien, mais les ont détourné de leurs instruments et artisanats d'autrefois qui deviennent rapidement démodés et, puis-je ajouter, expulsés du souvenir. Nous eumes une preuve convaincante de ceci du fait du petit nombre des ustensiles d'os et de pierre que l'on pouvait voir parmi eux ; ceux offerts en vente étaient d'une facture grossière et d'une qualité inférieure, destinés seulement à nous être vendus comme des curiosités (...)
- A partir de ces considérations douloureuses il est manifeste que les Européens sont tenus par toutes les lois humaines de répondre à des besoins qu'ils ont eux-mêmes créés ; et de fournir aux habitants à intervalles réguliers ces stocks d'articles importants analogues à ceux déjà introduits et qui ayant supplanté leurs propres productions sont devenus indispensables à leur vie (...) en retour de quoi un approvisionnement non négligeable serait reçu en vivres frais, hautement bénéfique aux traînants qui sont amenés à visiter l'Océan Pacifique.»

et de « alliance » : il n'est pas impossible à un important chef ennemi de résider dans un territoire qui lui est opposé. L'une des relations politiques importantes du Tahiti de cette époque est celle qui relie Pomare I et son fils. Selon la coutume, Pomare II va bientôt être investi rituellement, on l'a noté, du titre d'*ari'i rahi*, d'*ari'i* suprême ; il est en effet le fils aîné vivant de Pomare I, qui garde un certain contrôle sur lui dans le cadre de ce que les auteurs, toujours attirés par les métaphores monarchiques appellent une « régence ». C'est à l'occasion d'un envoi de dons, par mer, du chef de Mo'orea Mahau à Pomare II que se situe la première intervention importante des gens du *Bounty* restés à Matavai. Morrisson protège le convoi des attaques des guerriers de Te Oropa'a, la seule apparition de ses hommes en armes ayant alors suffi à dissuader les attaquants. C'est à la suite de cet épisode, écrit Oliver, « que le parti des mutins fut identifié avec Pare, et avec les ambitions des Pomare » (1974 : 1258).

La deuxième intervention importante concerne le conflit nommé par Oliver la « guerre de succession » de Mo'orea. Elle oppose depuis plusieurs décennies un groupe de chefs lié à Mahine (Puru, Tehe'iura) — le même chef qui contribuera à un âge avancé à l'établissement du protestantisme à Huahine — au chef Mahau, allié des Pomare. L'intervention de Morrisson permet également aux Pomare de s'assurer le contrôle de Mo'orea, qui constituera par la suite un lieu de refuge précieux pour Pomare II.

La dernière intervention militaire des mutins prend place dans un conflit complexe opposant l'alliance de Porionu'u et Papara contre Te Oropa'a, en septembre 1790. Oliver rappelle, page 1260, les possibles raisons de cette nouvelle alliance entre les Pomare et le jeune Temari'i Teri'irere, chef principal de Papara et allié au groupe familial des Pomare par la femme du frère de Pomare I, Ari'ipaea. Le résultat de ce nouvel affrontement, dont l'origine était une « rébellion » du district de Tetaha (Fa'a'a) contre les Pomare, est de contraindre les gens de Te Oropa'a à transférer l'un des trois fameux emblèmes *maro 'ura* depuis le *marae* d'Utua'ainahuru, à Papara, à celui de Tarahoi, à Pare (Oliver 1974 : 1271), ainsi qu'une des effigies (*to'o*) d'Oro.

Le jeune Pomare II est investi du *maro 'ura* le 13 février 1791, à Pare, devant l'ensemble des chefs importants de Tahiti à l'exception notable des Teva qui, dans la situation de 1791, apparaissaient comme les « seuls concurrents sérieux à la prééminence des Pomare » (Oliver 1974 : 1271).

L'action des gens du *Bounty* aboutit, on le voit, à des modifications importantes, décisives, de la situation politique tahitienne ; et il est inutile d'insister, dans ce contexte, sur la nouvelle marque de dépendance politico-militaire que ces derniers développements font apparaître. Les mutins, et plus tard un certain nombre de marins anglais, ont été et seront de plus en plus, jusqu'à leur capture par les vaisseaux britanniques, un véritable enjeu et l'objet d'une compétition entre les chefs. Oliver note d'ailleurs à plusieurs reprises que le *statu quo* n'était à l'évidence assuré que par leur présence.

On peut évidemment voir dans la présence des mutins du *Bounty* et dans les modifications importantes que leur action apporte sur le contexte culturel qu'une sorte d'évènement absolu, pur aléa. C'est d'une certaine manière l'attitude générale des historiographes de Tahiti lorsqu'ils séparent cet épisode du contexte en insistant sur les aspects les plus spectaculaires aux yeux des occidentaux.

C'est pourtant l'évidence même que le processus brièvement décrit ci-dessus qui aboutit à la première période de dominance réelle des Pomare est « informé » culturellement par une double projection ; et que s'il y a une nécessité dans ces événements, c'est une nécessité culturelle, liée à cette double projection culturelle des gens du *Bounty* sur la culture polynésienne, des chefs polynésiens sur eux. L'alliance militaire et les relations politiques avec les mutins sont directement liées au contexte de la compétition entre chefferies, compétition qui est une sorte de « donnée de base » et qui, on l'a vu, joue plus comme une *régulation* de la division territoriale et de la forme segmentaire de cette division, que comme une tendance formulée vers la domination centraliste d'un seul groupe. Ce sont pourtant ces cartes excédentaires que les Pomare vont utiliser, pour tenter de parvenir à une situation impensable culturellement dans le contexte tahitien : leur domination sans partage dans un style monarchique, confirmée par les images occidentales qui leur seront renvoyées par les missionnaires anglais. C'est d'une certaine manière l'incapacité des interlocuteurs anglais à appréhender cette différence culturelle fondamentale qu'est l'absence d'appareil hiérarchique *total* qui constitue l'un des *primum movens* de la conquête de Pomare ; conquête qui, quant à elle, si elle est bien basée sur des motifs conceptuels auxquels les chefs sont accoutumés (« la guerre est l'accroissement pour le pays, établissement de roches stratifiées (grands hommes), extension de territoire »), se trouvera confrontée à des résistances directes parfaitement compréhensibles par les Pomare eux-mêmes, comme on va le voir. Cette entreprise de conquête



ne prendra jamais, d'autre part, la forme que les Anglais auraient pu lui prévoir en projetant sur la situation les modèles monarchiques : c'est ce qu'on va voir dans les paragraphes suivants.

Quant à l'autre partie de la projection culturelle dont je parlais, elle est évidente dans le désir des mutins, suffisamment fort pour risquer la pendaison, de s'intégrer à la culture tahitienne, qui, les fascine comme fascinera ceux-là mêmes qui, dans ce jeu de miroirs, finiront par en entamer la radicale destruction. En se laissant aller encore une fois à une métaphore psychologique, on pourrait être tenté de décrire ce genre de situation par ce que le jargon psychanalytique appelle «un accrochage névrotique» : chaque partenaire étant fasciné par ce que l'autre est censé lui offrir alors que cette offre n'est jamais qu'une projection de ses propres contradictions personnelles.

### B. 3. L'incident du *Matilda* (1792)

Les ambiguïtés culturelles de la «conquête» des Pomare apparaissent explicitement dans le cours de différents incidents qu'on va examiner. Le premier de ces incidents est lié à l'arrivée à Tahiti en février 1792 de l'équipage anglais d'un baleinier, le *Matilda*, qui vient de s'échouer aux Tuamotou. D'après le témoignage de Bligh, cité par Oliver (1281 sq.), l'équipage se distribue tout d'abord entre trois districts : Matavai (sous contrôle indirect des Pomare), Pare (sous leur contrôle direct) et Atehuru (opposé aux Pomare). Ils sont dépouillés de leurs vêtements, de leur argent et de leurs armes ; mais l'épisode significatif se situe à Matavai, où la plupart sont regroupés, district dont les chefs sont sommés par Pomare II de lui donner la plus grande partie de ce qu'ils ont saisi «de la part (*on behalf*) de ses amis les Anglais». (Bligh 1792, cité par Oliver 1974 : 1282). On revoit ici se profiler une utilisation spécifique de l'alliance avec les représentants d'une culture étrangère. Le refus des chefs de Matavai de restituer les biens «saisis» est l'objet d'un nouvel épisode guerrier, pendant lequel Pomare II et son père demandent à plusieurs reprises à Bligh de les aider militairement, non seulement contre les gens de Matavai mais aussi contre ceux de la presqu'île et de Papara (Oliver 1974 : 1283). Les chefs de Matavai finiront par rendre l'argent aux Pomare, mais pas les armes ; et écrit Oliver, «ceci, étant donné leur connaissance de ce dont les Pomare étaient capables, pouvait être mis sur le compte de leur désir de survivre» (1284). L'incident de Matavai et du *Matilda* dont il semble exclu de jamais connaître le dénouement exact, apparaît comme l'un des signes de la grossesse de réflexes «anti centralistes» chez les chefs tahitiens : les Pomare accroissent leur puissance, il faut s'efforcer de s'opposer aux Pomare autant qu'il est possible, et non de viser à un contrôle indirect des territoires sous leur autorité nominale.

### B. 4. L'arrivée du *Duff* et l'incident du *Nautilus* (1797-1798)

En 1797 se situe un évènement qui s'avèrera décisif pour la situation tahitienne : l'arrivée de missionnaires protestants sur le *Duff* (capitaine Wilson), missionnaires de différentes obédiences religieuses, mais qui ont en commun le désir, profondément ancré, de «révolutionner tous les aspects de la vie *ma'ohi*» (Oliver 1974 : 1289). Il est impossible d'analyser en détail les composantes de la fondation de la London Missionary Society qui en tant que telle n'entre pas directement dans notre propos. Le lecteur pourra se reporter pour plus de détails à de nombreux travaux d'érudition, notamment Newbury 1961 : Introduction, et Gunson 1978 : Prologue et chap. 1. On peut brièvement indiquer que la fondation L.M.S. répond à l'écho en Angleterre des voyages de découvertes anglo-saxons, notamment de Cook et de Bligh, et à une première image collective de la «sauvagerie» dans les «Mers du Sud». La L.M.S. est fondée en 1795 par T. Haweis (Newbury 1961 : XXVIII). Haweis est un pasteur anglican qui, dès le premier voyage de Bligh en 1788-1789, avait pensé à embarquer des missionnaires sur le *Bounty* ; il re-sollicite Bligh lors de sa deuxième mission en 1791. Le projet n'aboutira qu'avec Wilson, qui sera engagé par la L.M.S. peu après sa fondation en 1795.

Décisif, l'évènement de l'arrivée du *Duff* et de ses dix huit missionnaires, dont cinq sont accompagnés de leurs femmes, ne prendra cette caractéristique qu'a posteriori. Les hommes du *Duff* sont accueillis notamment par Ha'amanimani, oncle maternel de Pomare I et conseiller de Pomare II, à Matavai, en compagnie de chefs mineurs de ce dernier district où ils se voient prêter des terres pour y élever des maisons : rien à voir avec la «cession» habituellement présentée. Ils ne pourront jouer un rôle important dans le contexte tahitien qu'après avoir commencé à saisir ce qui se passe autour d'eux, c'est-à-dire pas avant plusieurs années : années

qu'ils passeront ballotés entre les complexes «factions» politiques tahitiennes, manipulés par les différents chefs qui bien souvent voient en eux, comme dans les marins anglais, un moyen privilégié de communiquer avec les bateaux de passage et d'attirer le flux des marchandises et des armes ; dans une grande solitude psychologique, confrontés sans cesse aux aspects les plus horribles à leurs yeux de la culture tahitienne : violence guerrière, les formes les plus diverses d'une sexualité prise pour fin et ce qu'ils appelleront la «duplicité» tahitienne, directement impliquée par le contexte des alliances multiples et fluctuantes. Cette solitude sera accentuée par les délais nécessaires aux groupes du *Duff* pour apprendre le tahitien ; il faudra plusieurs années aux protestants pour maîtriser suffisamment une langue dont certains traits pertinents – voyelles longues et courtes, occlusions glottales – sont subtils au regard du système phonétique anglais. Il ne semble pas que les gens de la L.M.S. aient pu prêcher convenablement avant 1803.

Le groupe débarqué par le *Duff* se composait des missionnaires suivants : H. Bicknell, B. Broomhall, S. H. Clode, J. F. Cover, W. Crook, J. Eyre, W. Henry, J.C. Jefferson, T. Lewis, E. Main, H. Nott, J. Puckey (16). Les difficultés de la situation tahitienne vont en amener certains à partir dès 1798, un nouveau contingent va arriver en 1801 (dont Davies). Nouveaux départs en 1808-1809, nouveaux renforcements en 1817 (dont Ellis, Barff, Orsmond) après les premiers succès du christianisme.

L'itinéraire et la formation de certains des hommes arrivés à Tahiti et à Mo'orea entre 1797 et 1817 et qui va influencer profondément le système culturel polynésien nous intéressent directement. Leurs correspondances avec les directeurs de la L.M.S. à Londres, leurs écrits journaliers (*South Sea Letters*, notées S.S.L. et *South Seas Journals*, notés S.S.J.) constituent les sources historiques fondamentales relatives à la Polynésie de la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle.

Ces correspondances ne sont cependant pas d'un intérêt informatif uniforme. En outre, la focalisation de ce travail sur une région polynésienne, nécessaire du fait de l'énormité de ce matériel, va nous amener à nous attacher à certains «destins» missionnaires plutôt qu'à d'autres : il ne s'agit pas ici de faire une histoire exhaustive de l'influence missionnaire, mais d'appréhender la logique sous-tendant l'établissement de cette influence.

Les missionnaires de la «première génération» – ceux qui connaissent directement le contexte de ces vingt premières années – ont une caractéristique commune, une origine sociale modeste, et une instruction qui demande dans bien des cas à être parachevée. Certains ne sont pas ordonnés à leur arrivée à Tahiti. Les capitaines de bateaux qui touchent Tahiti sont amenés à se demander si la difficulté de la vie en Angleterre ne constitue pas pour beaucoup un élément déterminant de leur décision (17) ; la même question leur sera posée, quoique de manière plus amère, par les Polynésiens dans les années 1840 (ci-dessous chapitres 3-5).

Il serait évidemment absurde en épousant ces allégations de voir dans «l'intérêt personnel» la motivation centrale des gens de la L.M.S. Certains vont être effectivement amenés à se préoccuper beaucoup d'échanges commerciaux ; mais ceci demandera à être décrit, en insistant sur les données les plus contraignantes du contexte (chapitre 3). La question des nécessités commerciales – et avant, de la simple subsistance des missionnaires – n'est en fait qu'un aspect parmi d'autres de la culture de l'Angleterre du début du XIX<sup>ème</sup> siècle, dont chaque personnalité missionnaire constitue une réalisation partielle. L'origine sociale modeste des gens de la L.M.S. a de nombreuses conséquences, de nature différente. Elle plaide tout à la fois en faveur de leur endurance physique et de leur relatif désintérêt du confort ; leurs métiers d'origine – Bicknell et Nott sont maçons et charpentiers, ainsi que Barff arrivé en 1817 ; Jefferson était un acteur probablement au chômage et maître d'école ; Crook était domestique chez un gentleman calviniste ; Davies, arrivé en 1801, après avoir été apprenti épicier, était maître d'école (18) – impliquent en outre un maniement difficile des techniques intellectuelles qui vont se révéler vite des éléments cruciaux du contexte.

Ce donné social de départ me semble avoir une autre conséquence générale. Avec leur envoi dans les «mers du Sud» leur statut et leur insertion sociale se transforment considérablement ; d'une vie modeste et sans ini-

---

(16) Gunson 1978 : 344-45.

(17) *Mémorial Polynésien* tome I : 443.

(18) Gunson 1978 : 344-351.

tiative dans l'Angleterre pré-industrielle, monarchique du début du XIX<sup>ème</sup> siècle, ils passent à une situation où ils ont la possibilité — et même l'instruction formelle — de révolutionner un ensemble social. C'est une véritable *utopie* — au sens des utopistes de leur siècle — qui hante les consciences des calvinistes du *Duff* et leurs successeurs ; faire de Tahiti une monarchie à l'anglaise, bouleverser tous les aspects de la culture *ma'ohi* jusqu'aux plus intimes, propulser les *Ma'ohi* dans le « progrès » dont certains pensent qu'il est inséparable de l'établissement du christianisme.

Les première et deuxième générations de missionnaires sont représentatifs des différentes obédiences protestantes de leur temps. Ils se rejoignent dans l'adhésion directe au message biblique qui constitue le trait principal du protestantisme. Il n'existe parmi eux aucune structure explicite d'autorité capable d'imposer une décision à l'ensemble du groupe ; pour constater un début de « bureaucratization » — mot d'ailleurs bien fort — il faudra attendre les différents « comités » postérieurs aux années 1860. D'où l'impression d'une agitation moléculaire donnée par les départs et les retours, les désaccords inter-personnels et sur les grands choix de la politique à tenir, les amitiés et les inimitiés. Il existe certes à chaque époque un correspondant du bureau de Londres chargé de transmettre à l'auguste instance des informations synthétiques sur les événements ; mais ce correspondant a fort à faire pour contenter tout le monde et aucun de ses co-religionnaires ne se prive de le « court-circuiter ».

Depuis 1797 et pendant plusieurs années, ce rôle va être tenu par Jefferson, dont le journal constitue une source d'une extraordinaire richesse sur les dernières années de la civilisation *ma'ohi* originelle ; ce journal est d'ailleurs largement utilisé par D. Oliver. Le témoignage de Jefferson ne sera que rarement utilisé ci-dessous, car d'autres hommes, arrivés après lui, paraissent plus sensibles à la culture *ma'ohi* en tant qu'ensemble défini de représentations et de concepts ; or c'est la manière dont cette culture appréhende le discours missionnaire qui nous intéresse ici.

Le doux maître d'école gallois, John Davies, arrivé en 1801, et qui mourra à Tahiti cinquante ans plus tard sera l'un de nos compagnons. Davies est connu pour avoir été l'un des missionnaires les plus réceptifs à la culture *ma'ohi*, à tel point qu'il peut paraître mal à l'aise avec des visiteurs européens ; des co-religionnaires des Sous le Vent venus le visiter à la « station » de Papara en 1832, par exemple, le voient se nourrir exclusivement à la tahitienne, « de poisson froid et d'arbre à pain » ; il revendiquera toujours cette « frugalité » et son adaptation aux conditions locales pourra parfois susciter des réactions hostiles de la part d'esprits plus « raides », comme celui de Barff. Davies est à Tahiti jusqu'en 1808, à Huahine en 1808-1809, en compagnie d'autres missionnaires en fuite, son témoignage laisse percevoir la nature des premiers contacts avec notre île témoin ; de retour à Mo'orea en 1811, il est à nouveau à Huahine en 181-1819, période importante de l'installation des stations missionnaires des Iles Sous le Vent, pour se réinstaller à Tahiti jusqu'à sa mort. Il veut alors rejoindre son ami Henry Nott qui travaille à la traduction en tahitien des Évangiles. Cet intérêt linguistique et sa curiosité intellectuelle ne se démentiront jamais ; c'est de sa propre initiative qu'il s'emploie dans les années 1820 à rédiger une *Histoire de la Mission Tahitienne* où alternent des extraits de son journal avec la rédaction originale. Cette 'Histoire' a été opportunément rééditée en 1961 par l'historien C. Newbury.

Davies apparaît objectivement en concurrence avec l'historien officiel désigné par la L.M.S., William Ellis, qui arrive à Mo'orea en 1817 et à qui le bureau confiera le projet. Ellis représente pour nous la pensée officielle d'une part, du fait du caractère précisément officiel de la demande située à l'origine de son travail, commencé dans les années 1825, d'autre part et conséquemment, parce que son témoignage sur les années précédant son arrivée est indirect et constitue une sorte de reconstruction historique.

Pour notre propos, le point de vue officiel n'est pas moins intéressant que l'autre. Ellis est en outre un témoin direct de la fondation de la « station » missionnaire de Huahine, son œuvre ainsi que celle de Charles Barff, qui restera dans l'île jusque dans les années 1850 ; on suivra plus tard le témoignage de Barff lui-même.

D'autres personnalités sont importantes : ainsi Henry Nott, dont la grande connaissance de la culture et de langue *ma'ohi* constituera une source importante de formation pour tous ses co-religionnaires. Nott ne quittera jamais Tahiti ; maître d'œuvre de la traduction des Écritures — et semble-t-il du fameux dictionnaire tahitien-anglais de la L.M.S., publié en 1851, dont Davies s'attribue la paternité — des relations très proches se développeront entre lui et Pomare II ; le développement de ces relations, leur *ethnographie* mériterait largement un ouvrage. Dans cette optique, Nott va jouer un rôle très important dans la décision de conversion de Pomare II, succès majeur de l'entreprise missionnaire. De John Muggridge Orsmond, l'hyper-sensible, tour-

menté et romantique charpentier, on reparlera dans le chapitre 3, de même que des futurs responsables des stations des Sous le Vent, du pessimiste George Platt au délicat et précis George Charter.

En anticipant quelque peu sur notre propos, on peut d'ores et déjà remarquer que, dans les périodes difficiles qu'ils auront à traverser, ces missionnaires trouveront des appuis auprès de personnages *parmi les moins sensibles à la rhétorique chrétienne* : je pense notamment à Itia, épouse en titre de Pomare I, mère de Pomare II, qui ne cessera jamais de leur assurer une protection puissante alors, dira John Davies à sa mort en 1814, «qu'elle était un des plus puissants avocats de la nation en faveur des coutumes et de la religion anciennes» (Newbury 1961 : 170). Cette remarque très importante, sur laquelle on reviendra, donne une idée de la place prise par le groupe des missionnaires dans la culture tahitienne, place qui n'a, en ces années originelles, pas grand chose à voir avec leur mission propre.

Les missionnaires vont bientôt saisir de douloureuse manière les complexités de la situation avec l'incident du *Nautilus*. En mars 1798 (alors que les Pomare ont largement étendu leur puissance depuis la dernière visite de Bligh en 1791), ce petit vaisseau arrive à Matavai, «ayant un urgent besoin de vivres, mais n'ayant à échanger que de la poudre et des armes» (Oliver 1974 : 1297). Les missionnaires, en possession d'un important stock de vivres, consentent à fournir le capitaine Bishop de ce qui lui manque pourvu que des armes ne soient pas abandonnées aux *Ma'ohi*. Cette manœuvre venue aux oreilles de Pomare II leur assure ses foudres : ils sont attaqués et dépouillés à la fin du mois de mars par une «bande d'indigènes» (*a ganga of natives*, probablement inspirée par Pomare, en revenant d'une visite à Pare. (Oliver 1974 : 1298). Cette agression est la cause de la première décision de «retraite» (*removal*) : une partie du groupe des protestants s'embarquera sur le *Nautilus* en partance pour l'Australie (la «Nouvelle Galles du Sud»), ne laissant derrière eux que cinq de leurs co-religionnaires, dont Nott future ombre fidèle de Pomare II.

L'incident du *Nautilus* va provoquer, comme à l'accoutumée, une série de réactions guerrières en chaîne : Pomare I va «punir» les agresseurs des missionnaires (rappelons qu'il est leur principal protecteur et, depuis ses contacts avec Cook et Bligh, n'a jamais modifié ses alliances avec «le roi George») ; et les groupes familiaux liés aux «punis» vont à leur tour lui déclarer la guerre. Ces groupes étant résidents de Pare, il s'agit d'un défi direct à l'autorité des deux Pomare et ces derniers vont réagir avec leur violence coutumière, brûlant les maisons et tuant une vingtaine d'hommes (Oliver 1974 : 1298). Il est probable que cet épisode ait contribué à faire comprendre aux missionnaires les surprenantes implications d'actes animés d'intentions chrétiennes.

#### B. 5. Mort de Teri'irere (1798)

Depuis les années 1760, correspondant à la période inaugurale de la présente section de cet ouvrage, la situation politique de Tahiti s'est notablement modifiée : d'une part, par l'accession de Pomare II au plus haut titre, celui de détenteur du *maro 'ura* et d'*ari'i rahi* et par son contrôle accru des images d'Oro ; par la rivalité qui de latente devient explicite depuis l'incident du *Nautilus* entre Pomare II et un groupe composé de son père, de Itia et de quelques autres personnalités liées à eux (Oliver 1974 : 1300) ; enfin par l'expansion des alliances des Pomare, qui de chefs de Pare Arue sont devenus dominants dans une notable partie de l'île de Tahiti et à Mo'orea. Il nous faut considérer tout d'abord un nouvel incident, lui aussi révélateur de l'hostilité de plus en plus nette entre Pomare II et son père. Cet incident est lié à la mort du chef principal de Pāpara, Temari'i Teri'irere. Les relations des Pomare avec celui qui était considéré comme le deuxième chef de Tahiti après Pomare II ne sont pas homogènes. Peu de temps avant l'arrivée des missionnaires, Temari'i avait «adopté» Pomare II : ceci insistait simplement sur la proximité des relations d'alliance entre les deux personnages qui ne résidaient pas ensemble. Temari'i était également le beau-frère de Pomare I et donc «l'oncle» par alliance de Pomare II, du fait de son union avec Teri'inavahoroa, sœur aînée de Pomare I, morte vers 1789. (L'identité du personnage est assez complexe et Oliver la discute pages 1201-1202).

Ce chef important meurt en août ou en septembre 1798, des suites de l'explosion d'une réserve de poudre obtenue d'un bateau anglais. A la suite de cette mort, Pomare I se déplace dans l'atoll de Teti'aroa situé au nord de Tahiti, et qui était considéré comme l'un de ses territoires ; et pendant que les préparatifs d'embaumement sont en cours, son fils annonce que le cadavre sera montré tout autour de l'île de Tahiti, «afin de recevoir les expressions de respect traditionnellement accordées aux individus d'un tel rang» (Oliver 1974 : 1300). L'annonce de ce rituel sera suivie de commentaires provenant de l'entourage de Pomare I, si insult

tants que Pomare II décidera immédiatement de mettre à sac le district de Matavai, en représailles. A la suite de cette action, Pomare II et Ha'animani, son conseiller et grand oncle maternel, étendront leur influence sur une grande partie de l'île de Tahiti (Oliver 1974 : 1301) ; Pomare I reconnaît cette influence en cédant à son fils le contrôle du district de Matavai.

Ce gain apparent sera toutefois «payé» par le meurtre d'Ha'animani, tué apparemment sur les ordres de Pomare II à sa mère Itia, alors «réconciliée» avec lui (Oliver 1974 : 1301). De plus, la situation nominale favorable à Pomare II reste confuse (dans le nord de Tahiti, à Atehuru, et à Papara) : ceci est une nouvelle illustration de la contradiction, fréquente pendant toutes ces années, entre ce qu'Oliver appelle les «détenteurs de titres» (*title holders*) et les «chefs tribaux», les uns se voyant accorder le titre de chef d'un territoire sans pouvoir y exercer un pouvoir réel, les autres, du fait de leurs assises territoriales, étant les véritables détenteurs de l'influence et de l'autorité.

## B. 6. Pomare et 'Oro, partout et nulle part

Cette «contradiction» peut aussi apparaître comme une spécification culturelle et va se manifester plus précisément dans un certain nombre d'événements qu'on va désormais examiner. Liée au problème des «tendances au centralisme», elle apparaît dans l'émergence de nouvelles alliances contre les Pomare et notamment dans les tentatives d'Atehuru contre eux. A cette occasion, Pomare I se préparera à se ménager les faveurs d'Oro en demandant à l'ensemble des districts sous son contrôle d'offrir du dieu des victimes humaines. Mais, surtout, il préviendra ses protégés les missionnaires protestants des difficultés nouvelles de la situation, dans des termes qui sont à ma connaissance la première reconnaissance explicite du refus collectif des *Ma'ohi* envers toute menée centraliste.

«(...) He acknowledged the general desire of the people is a suppression of a monarchical kind of government (...) and the reestablishment of independancy in each district» (19) (L.M.S. Transactions, 202-203, cité par Oliver 1974 : 1305).

La même inquiétude est décelable dans une lettre adressée par Pomare I au prince Philip, gouverneur de la colonie anglaise de Nouvelle Galles du Sud, au début de 1801. C'est cette lettre à laquelle on a fait allusion ci-dessus (chap. 4), dans laquelle Pomare I demande des armes, arguant du soutien accordé à certains de ses ennemis par certains marins anglais (Oliver 1974 : 1305). La position des chefs de Pare sera renforcée en 1801 par l'arrivée d'un nouveau stock de vivres, qui passera dans leurs mains pour l'essentiel, suivant en cela la destination du stock détenu par le premier contingent missionnaire.

On voit reparaître à ce stade l'importance déterminante du culte d'Oro dans les entreprises, déjà notées, de Pomare I pour s'assurer les faveurs du dieu. Les commentaires de D. Oliver sont suffisamment importants pour être cités in extenso ; ils sont liés à la demande pressante des Pomare aux gens de Te Oropa'a de leur confier rien moins que la principale effigie d'Oro entre le *marae* d'Utu'aimahurau et celui de Tarahoi, à Pare.

«(...) There appeared to be a generally accepted and widely honored agreement concerning the supratribal status of the God — that is, even in time of tribal intertensions the tribe within which whose boundaries the image happened to be lodged usually permitted potential enemies access to (the image) at

---

(19) «Il reconnut le désir général du peuple de supprimer la forme monarchique du gouvernement (...) et le rétablissement de l'indépendance de chaque district.»

'Utu'aimahurau even during a period of extreme tension ; perhaps their enemies suspected, with good grounds that a similar right of access would not be extended to them if the image were in Pomare's hands» (20) (Oliver 1974 : 1307).

Lors de la visite des Pomare à 'Utu'ai mahurau en mars 1802, l'effigie d'"Oro, après une série de menaces de Pomare II, finit par passer par la force sous son contrôle direct. Mais, au lieu de l'emmener directement dans son propre territoire de Pare auprès des autres effigies en sa possession, il convoie l'image par mer auprès du grand *marae* de Tautira, situé dans la presqu'île, nominalement contrôlée par son frère Teri'inavahoroa (deuxième du nom). Les cérémonies propiatoires en faveur d'"Oro dont Pomare pense avoir perdu la faveur vont durer plusieurs semaines, les opposants aux Pomare mettront à profit ce temps pour dévaster Pare et les districts sous leur contrôle. La position politique et la vie des Pomare ne sont maintenues que grâce à l'intervention d'un capitaine anglais (Oliver 1974 : 1310). D'après les transactions de la L.M.S., citées par Oliver, p. 1308, le choix du *marae* de Tautira était le choix du dieu lui-même « c'est-à-dire de l'un de ses médiums ». Oliver avance une interprétation tendant à mettre en avant la tendance polynésienne à l'accroissement de l'influence. Elle est aussi suffisamment importante pour être citée in extenso :

«In other words (and I consider this to be a most important feature of *Ma'ohi* politics in general) locational centralization had not yet become the dominant strategy for aggrandizement ; the ambitious individual extended his authority and influence not solely by increasing the sanctions behind specific statuses, or by eliminating rival statuses, but also by occupying *more* statuses – including especially those having territorial bases elsewhere.» (20 bis) (Oliver 1974 : 1309).

Ici, encore une fois, les thèmes du «centre» et de la «périphérie» des affiliations «virtuelles» et «réelles» apparaissent importants. L'année 1802 voit de nouvelles consolidations, par le biais de l'alliance avec d'autres marins anglais, de la position des Pomare ; mais cette position reste marquée de cette fragilité même qu'implique le surgissement toujours possible d'alliances militaires contraires.

## B. 7. Mort de Pomare I (1803)

C'est dans ce contexte – l'expansion risquée des factions liées aux chefs de Pare – que Pomare I meurt entre juillet et septembre 1803. Le volume II des Transactions de la L.M.S. rapporte que cette mort aurait été mise en relation avec le «sacrilège» commis à 'Utu'aimahurau d'où, on l'a vu, la principale effigie d'"Oro a été emmenée de force à Tautira (Oliver 1974 : 1363 note 20). Il y aurait évidemment beaucoup de choses à dire sur cette interprétation. On pourrait, par exemple, se demander pourquoi seul Pomare I aurait été visé par les conséquences de cette transgression et non pas son fils. On doit donc remarquer que cette interprétation est en parfaite cohérence avec la situation politique réelle : Pomare I disparaissant de la scène à la suite d'une

---

(20) « Un consensus assez large paraissait exister au sujet du statut supra-tribal du Dieu, c'est-à-dire que même en période de tension inter-tribale la tribu qui se trouvait accueillir dans son territoire l'image du dieu permettait à des ennemis potentiels d'y accéder (...). Comme nous verrons les Pomare seront admis à 'Utu'ai mahurau pendant une période d'extrême tension ; leurs ennemis doutaient peut-être, avec raison, qu'un droit d'accès similaire ne leur serait pas accordé si l'image était entre les mains de Pomare. »

20bis « En d'autres mots (et je considère ceci comme un trait fondamental de la politique *ma'ohi* en général) une centralisation localisée n'était pas encore devenue la stratégie dominante en vue de l'expansion territoriale ; l'individu ambitieux n'étendait pas seulement son influence et son autorité en renforçant les sanctions soutenant des positions spécifiques mais aussi en occupant plus de positions encore – et tout spécialement celles liées à des bases territoriales extérieures»

violente rivalité, parfois latente, avec Pomare II. Certaines remarques sur sa personnalité et son rôle citées du volume I des Transactions de la L.M.S. résument les rapports anglo-tahitiens de l'époque :

«(...) Pomare always shewd a fondness for foreigners, especially Englishmen ; so that he was sure to give encouragement to any seaman that would elope from his vessel and he often inveigled them himself ; but this proceeded from policy. He supposed that every Englishman was expert in the use of fire arm. (...)

His behaviour towards us has always been friendly ; which without doubt, was regulated in a very great measure if not solely by the pecuniary advantages he has derived from our residence in the island. (...)

We have also, for many months past, been able to open our commission, and have given him and his countrymen to know the true reason why we quitted our relatives and friends, to come and live with them ; and, as the Gospel is so inamical to Satan's kingdom, we are certain that the chief could not be friend to us on account of our religion (...).» (21)

(L.M.S.Transactions II, 295-297, cité par Oliver 1974 : 1313)

---

(21) (...) « Pomare montra toujours de l'affection pour les étrangers, spécialement les Anglais ; aussi pouvait-on s'attendre à ce qu'il encourage tout marin quittant son bord, voire à ce qu'il le cache lui-même ; mais ceci procédait d'une attitude politique. Il pensait que chaque Anglais était un expert en armes à feu. (...)

Sa conduite envers nous a toujours été amicale ; ce qui, sans aucun doute, était lié dans une large mesure, voire exclusivement aux avantages pécuniaires qu'il tira de notre résidence dans l'île. (...)

Nous avons aussi depuis de nombreux mois, pu nous ouvrir de l'objet de notre mission, et avons dait quitter nos parents et amis pour vivre avec eux ; et du fait que l'Évangile est si inamical envers le royaume de Satan, nous sommes certains que le chef ne pourrait être notre ami du fait de notre religion. (...)

### 3. De «l'échec» d'Oro à Jehovah (1802-1818)

Pomare II poursuit, selon un itinéraire violemment instable, sa politique d'expansion (Oliver 1974 : 1325). Son itinéraire, toujours axé sur le double projet du contrôle d'Oro et des principaux territoires de Tahiti et Mo'orea, va de plus en plus étroitement s'incorporer les éléments culturels extérieurs ; jusqu'à aboutir, à la suite d'une série de revers dus à l'opposition croissante des autres chefs importants de Tahiti, à l'évènement impensable dans le contexte de 1802 de l'abandon d'Oro, des conversions polynésiennes en masse et de la «réussite» provisoire des hommes de la L.M.S.. Cette période cruciale est marquée en outre par l'apparition sur la scène politique des chefs des Sous le Vent et les premiers contacts missionnaires importants avec cet archipel et, notamment, Huahine. Alors que l'attention a été portée exclusivement sur les îles de Tahiti et Mo'orea, pour des raisons que l'on a mentionnées en introduction, l'archipel des Sous le Vent va bientôt devenir le centre de notre propos, sans pour autant qu'il soit possible d'abandonner la référence à l'ensemble de Tahiti-Mo'orea, qui restera en toile de fond.

Il est impossible, ou absurde, en effet, d'examiner des processus historiques à l'échelle d'une seule région ou d'une seule île polynésienne, pour des raisons qui tiennent au système culturel polynésien lui-même, raisons qu'on a exposées dans le premier volume de ce travail et qu'on va reprendre ici en les adaptant au contexte historique. Ces raisons tiennent aux types de réseaux territoriaux «projetés» sur les ensembles insulaires par les chefs polynésiens. On a déjà, en ce qui concerne Tahiti-Mo'orea, eu fréquemment l'occasion de noter le déploiement des réseaux territoriaux et d'alliance des Pomare, qui pour être chefs en titre de Pare Arue résidaient parfois pour Pomare I dans la presqu'île, pour Pomare II à Mo'orea, compte non tenu d'affiliations plus lointaines, celles de Ra'iatea et de Huahine, qui seront bientôt réactivées notamment par la demande d'appui militaire de Pomare II dans les années 1089-1810, puis, beaucoup plus tard, par sa fille Aimata (Pomare IV) dans la période troublée qui suivra l'annexion française.

Au seul niveau des «chefs polynésiens de haut statut», on peut ainsi voir s'esquisser la forme de ce que P. Ottino a nommé des populations régionales, bien qu'ici il s'agisse plutôt de réseaux, qui recourent pour ainsi dire les divisions territoriales observables au niveau de chaque île (22). Encore en 1868, le missionnaire anglais Saville notera l'existence d'une population flottante (*floating population*) qu'il faut distinguer d'une population plus «permanente» dans les comptages démographiques (Saville to Mullen, director of the Board, 10 octobre 1868, S.S.L. 31. Voir Annexe et ci-dessous).

Ces réseaux inter-insulaires, régionaux, imprimeront leur marque sur l'ensemble des changements organisationnels, sur l'organisation missionnaire elle-même ; ils poseront des problèmes de fond aux projets de découpage administratif français.

Cette partie va enfin insister sur la logique culturelle que l'on peut déceler derrière les conversions polynésiennes. C'est du fait de la présence de cette logique culturelle qu'il a été impossible de passer sous silence les développements complexes précédant la période des conversions : ces dernières en effet sont l'aboutissement d'un processus, dominé par plusieurs facteurs que l'on a fait émerger dans la partie précédente à chaque

---

(22) La notion de population régionale est directement impliquée par les développements de P. Ottino sur les faits résidentiels polynésiens (1972). Elle montre que les unités démographiques pertinentes ne sont observables ni au niveau d'une île ni d'un groupe d'îles, mais au niveau de groupes locaux « domiciliés » dans les termes de l'auteur en différents points, entre lesquels circulent les individus qui sont *affiliés* à ces groupes. C'est cette circulation d'individus qui correspond à une population régionale.



fois que cela était possible : la religiosité polynésienne ; le caractère «supra-tribal», tendant au monothéisme, du culte d'Oro ; son association avec la guerre comme instrument politique fondamental ; les tendances contradictoires au centralisme des modèles politiques polynésiens.

Ces facteurs vont «informer», donner une forme culturelle, à la conversion des *Ma'ohi* au christianisme polynésien l'aspect spécifique qui restera, jusqu'à la période contemporaine, le sien. Il serait, parfaitement vain du fait de l'existence même de cette logique culturelle, de décrire les Polynésiens comme touchés par la grâce, de même que d'affirmer qu'ils ne «croyaient» pas vraiment en Jehovah. Leur rapport au christianisme restera pendant longtemps marqué par les instruments culturels à leur disposition, de même que par leur souci, souvent relevé par Oliver d'une cohérence cosmologique d'autant plus ardemment désirée qu'elle est niée par les conditions pratiques : la violence endémique, l'instabilité.

#### A. La débâcle (1802-1808)

Alors qu'en 1804 Pomare II — grâce à l'intervention in extremis du capitaine anglais Bishop, homonyme du commandant du *Nautilus* de 1798 — peut apparaître comme le 'roi de Tahiti-Mo'orea aussi bien en fait qu'en titre' (Oliver 1974 : 1314), il est contraint de fuir en 1809 à Mo'orea ; pendant les années qui vont suivre jusqu'en 1812, il redevient simple chef de Pare, retrouvant ainsi la position politique qui était la sienne avant 1791. Son itinéraire est marqué entre temps d'une série de violents échecs qui amènent l'ensemble territorial de Tahiti-Mo'orea à se redistribuer en unités tribales indépendantes. L'importance de cette période pour notre propos consiste dans le constat d'échec que formule Pomare II et son entourage de la politique menée jusqu'alors ; c'est en effet ce constat d'échec, nourri par l'hostilité populaire, qui se situe à l'arrière plan de sa décision de proclamer son adhésion au christianisme, en 1812. Cette période est marquée par l'étroite association entre la conjoncture guerrière et le contrôle d'Oro ; Pomare II apparaît de plus en plus dépendant du dieu guerrier — cette dépendance est déjà apparue dans l'épisode du 'rapt' d'Oro de 1802 (ci-dessus II, B.6.) et de ses médiums (*taura*) qui ne le quittent pas d'une semelle et dont il accepte toutes les interprétations, fussent-elles les plus funestes à ses projets.

Pendant ces années, les missionnaires apparaissent graduellement faire partie intégrante du contexte tahitien, bien que leurs entreprises de conversion soient constamment marquées d'insuccès. Leur «fortin» de Matavai est assorti d'une plantation régulièrement saccagée par les ennemis de Pomare qui réagissent dès qu'ils le peuvent à toute tentative d'occupation foncière ou même à ce qui pourrait en constituer le symbole ils sont ainsi associés à la faction politique liée à Pomare II. Celui-ci, de son côté, multiplie les preuves de sa protection, ne cessant en même temps d'en montrer les limites et les motifs. L'incident du *Nautilus* présenté précédemment révèle exemplairement cette relation. Pomare II a besoin des missionnaires comme *médiateurs*. Leur conférer cette position c'est aussi prendre le risque qu'ils utilisent contre lui leurs relations avec les capitaines de navire, c'est en tout cas ce que sa défiance constante à cet égard laisse entendre ; cette défiance apparaît par exemple dans l'incident de l'*Unicorn*, arrivé à Matavai l'été 1803, les missionnaires étant accusés par la rumeur publique de prévenir le capitaine du navire de faire du troc avec Pomare II (Ellis 1853 : (1972 : 287).

Les missionnaires de la L.M.S. ne se voient pas seulement conférer une place — inconfortable — dans le contexte politico-commercial. Certains commencent à pouvoir prêcher en tahitien fin 1802 ; à cette date, Jefferson et Scott font l'une des premières «tournées» de prédication à Tahiti. Aux séances de prédication, il est souvent répondu par la moquerie ; le public tahitien assemblé organise des combats de coqs pendant que le missionnaire parle, contrefait ses mimiques, fait des commentaires obscènes (Ellis loc. cit. : 286). Davies, qui a entrepris d'apprendre à lire et à écrire à une trentaine de jeunes gens, est tenté de les payer pour retenir leur attention. Néanmoins, Jehovah apparaît en concurrence avec 'Oro, ce qui est déjà, de la part des *Ma'ohi*, lui conférer un début d'existence dans le discours.

En 1802-1803, la population *ma'ohi* est décimée par des épidémies introduites par les visites maritimes de plus en plus fréquentes. Ces épreuves ainsi que les destructions et le coût humain des affrontements entre

unités tribales sont mis par eux sur le compte de Jehovah, qu'ils considèrent comme un «mauvais dieu» (Ellis : 286). Quand Teri'inavahoroa, frère de Pomare II, chef de la presque île meurt de phthisie en juin 1803, les missionnaires prient pour lui et le visitent. Sa mort est ainsi interprétée :

«Les gens s'imaginaient que sa maladie et sa mort étaient provoquée par les incantations de Metia, un prêtre d'Oro, aussi célèbre comme lutteur que comme sorcier (...). On effectua des contre-maléfices ; on récita des prières appelées *fa'atere* pour chasser de lui le mauvais esprit. Mais tout cela resterait sans résultat, tant que les Européens tentaient de diriger son esprit vers une autre source et offraient pour lui des prières à un autre dieu.» (Ellis : 288).

Les *Ma'ohi* pensent de même que les morts par épidémies sont liées au courroux de Jehovah contre eux, qui ne veulent pas entretenir de relations avec lui (Ellis : 288). On a ici une double logique, qui jette d'après Ellis le plus grand désarroi dans l'esprit des protestants. D'une part, ces premières marques implicites d'adhésion au dieu chrétien, qui pourraient les conforter, sont exprimées sur le mode cosmologique propre à la culture tahitienne. L'attitude des missionnaires restera à cet égard profondément ambiguë : ils rejettent avec tristesse ces conduites «superstitieuses», ils feront néanmoins grand usage de cette même logique dans de nombreuses occasions. Le superstitieux, c'est l'autre : il ne faut pas oublier qu'au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, la foi chrétienne reste profondément marquée par exemple par la croyance à l'enfer avec sa kyrielle de flammes et de diables fourchus : de nombreux missionnaires des Mers du Sud ne voient aucune métaphore dans ces données de base de leur propre cosmologie (Gunson 1978).

D'autre part, le principe de non-exclusivité spécifique à la culture *ma'ohi*, et qu'on rencontrera souvent à l'œuvre, assortit la croyance en 'Oro de l'existence de Jehovah, de la même manière que la coexistence de Tane et de Ta'aroa, de multiples esprits et dieux n'est nullement contradictoire dans la culture *ma'ohi*. Pomare I, écrit Ellis, «aurait volontiers admis le Dieu des chrétiens (...) si les missionnaires avaient admis que les droits d'Oro et de Tane soient reconnus comme égaux à ceux qu'ils réclamaient pour Jehovah ou pour Jésus Christ ». (289)

Ce double balancement, produit par l'interprétation *ma'ohi* de l'ordre du monde, est au centre des événements qui vont suivre. Tous les éléments du contexte tahitien des années 1803-1808 ne peuvent être reliés à la présence d'Oro, et donc à celle Jehovah, qui fait alors une apparition timide et en quelque sorte négative

Les événements qui conduisent à l'expulsion de Pomare II de Tahiti se développent selon le processus suivant.

Septembre 1803 : Pomare réside, d'après les témoignages de la L.M.S., près du grand *marae* d'Utu'aimahuru, où l'image d'Oro est restée à la suite des négociations avec les gens de Te Oropa'a et Atehuru. En mai 1804, il se déplace à Mo'orea, emmenant avec lui l'effigie d'Oro. Quelques incidents militaires ponctuent cette période, la population de Mo'orea refusant de reconnaître l'autorité de la demi-sœur du « roi ». Celle-ci est fille d'Itia, mère du roi et d'un autre homme, chef important de Huahine, Tenania, frère de Mahine. L'intervention du groupe des chefs tribaux de Huahine dans la vie politique de l'ensemble de Tahiti-Mo'orea apparaît. (Oliver 1974 : 1315).

Pomare reste à Mo'orea jusqu'en janvier 1806. Pendant ce temps, la paix est revenue à Tahiti. A son retour, il est accompagné de l'effigie d'Oro ; ce retour par mer est assorti de grands rassemblements de population, le détroit entre Tahiti et Mo'orea est interdit à toute pirogue n'intervenant pas directement dans le rituel (Oliver : 1316 citant Jefferson). L'image d'Oro est réinstallée à Tautira quelques mois après ; là ont lieu des cérémonies tendant à « consacrer » Pomare comme « roi » de Tahiti ; dans une période transitoire, l'effigie d'Oro était « refourbie », cette cérémonie étant accompagnée de multiples sacrifices humains.

L'année 1806, jusqu'en septembre, est consacrée par Pomare à faire reconnaître sa prééminence sur la plus grande partie des unités territoriales de Tahiti, à l'exception des Teva « de la montagne ». Cette reconnaissance est signifiée par des tributs impliquant de grandes circulations de nourriture, de porcs, de tissus d'écorce. Dans le courant de ces tributs des objets reçus par Pomare sont redistribués à des chefs importants qu'il distingue ainsi comme ses alliés. Ces rituels culminent avec le grand *tavau* de Pare, en septembre, dans le courant duquel une victime humaine est offerte par chaque unité territoriale reconnaissant la suprématie de

Pomare (Te Aharoa, Mo'orea, Teva « de la montagne » et « de la mer », Atehuru, « une indication parlante de la géographie politique du moment » (Oliver 1317-18, citant le Journal de Youl et Bicknell).

Dans la même cérémonie de Pare, l'un des prophètes d'Oro demande à ce qu'un vaste territoire du nord et de l'est de la presqu'île soit laissé à la disposition du culte d'Oro, et que pour ce faire les habitants en soient expulsés ; cette demande est assortie de menaces du courroux d'Oro et, conséquemment, de contraintes physiques.

En mai 1807, Pomare II et ses guerriers attaquent Atehuru. Il se sent insulté par la conduite des habitants de l'unité tribale voisine, Te Oropa'a, qui ont fait des hameçons avec les os d'un chef allié avec lui. La contagion guerrière gagne : les Teva « de la montagne » aident les gens de Te Oropa'a ; Pomare les attaque aussi, expulse leurs guerriers dans les montagnes, détruit et brûle les groupes de maisonnées, saccage les récoltes. Les survivants sont recherchés pour être tués ; l'un des chefs importants des unités attaquées Te To'ofa, qui s'est rendu à Pomare et a demandé sa protection, est néanmoins mis à mort. Cette flambée de violence ne s'arrête qu'avec une maladie de Pomare II mise sur le compte d'une punition divine pour cette trahison. En octobre 1807 une nouvelle réunion tenue à Pare a pour but de redistribuer les territoires conquis. (Les missionnaires reçoivent quant à eux une bande de terre située à Puna'auia. Leur acceptation dans ces conditions révèle assez bien les paradoxes de la situation).

En mars 1808, Pomare II perd l'un de ses plus fidèles alliés en la personne de Auo, dernière sœur survivante de son père et femme de Mahau, chef allié de Mo'orea. Entre la fin 1807 et cette date, Pomare s'est rendu en visite à Mo'orea ; en mai 1808, sa maladie paraît s'être aggravée et le prophète d'Oro s'avoue impuissant à la décrypter. C'est un *taura* inspiré par Tapa, dieu de la guérison, qui avance l'interprétation finalement retenue : Tapa a été négligé, méprisé, au profit d'Oro. Le *taura* mentionne notamment pour appuyer son interprétation l'évènement suivant : lors d'une attaque d'Atehuru contre Pare datant de plusieurs années un chef de Pare considérant que le dieu Tapa n'exerçait pas sa protection, brisa en morceaux son effigie, la jeta dans le panier ordinairement réservé aux restes humains des sacrifices et offrit ces restes à 'Oro. C'est les suites de la colère de Tapa qui, après avoir puni l'auteur de ce sacrilège (mort entre temps), poursuivent actuellement Pomare ; ce dernier peut recouvrer sa santé en offrant un sacrifice humain au dieu Tapa. (Oliver 1320, citant le *Journal* de Davies de 1808). La santé de Pomare s'améliore après cette nouvelle offrande. Tapa apparaît en concurrence avec 'Oro.

En août 1808, les gens de Hitia'a viennent eux aussi exprimer leur allégeance à Pomare en déposant à ses pieds dans le « district » de Matavai des feuilles de cocotier (*rauhere*). Les gens de Pare se sentent offensés par le lieu choisi pour cette cérémonie, alors que Pare est le district personnel du « roi ». Cette affaire n'a pas de suite directe, mais les deux districts prétendument alliés semblent dans une relation de grande tension (*Journal* de Davies, *ibid.*). Pomare se retourne contre les gens de Matavai à qui il fait porter la responsabilité de l'agitation dans son district personnel. Sentant une agression prochaine, et après que Pomare ait pris chez eux une nouvelle victime sacrificielle, les gens de Matavai s'enfuient ; ce que les guerriers de Pare mettent à profit pour saccager leur district et prendre leurs biens, non sans avoir préalablement effectué les rituels propitiatoires nécessaires ; le temps de ces rituels a servi précisément à la fuite du district menacé.

Alors que de nouveaux rituels pour 'Oro liés à cette situation ont lieu à Tautira, les habitants de Matavai s'unissent à ceux de Ha'apaiano'o (Papeno'o) et font eux aussi offrande à 'Oro d'une victime humaine, ils envoient des messagers dans les régions Est de Tahiti pour demander des alliances. La rébellion est animée par un chef proche de Pomare, à qui ce dernier a distribué des terres dans les réunions de 1807. Pendant ces mêmes jours, le prophète d'Oro, en conflit avec le *taura* de Tapa, s'est enfui dans le camp des rebelles, à Papeno'o. La confusion est complète dans la région de Matavai et auprès du fortin des missionnaires. C'est alors qu'arrive à Matavai, fort opportunément, le petit brick *Perseverance* sur lequel la plus grande partie des missionnaires vont embarquer en toute hâte pour trouver refuge à Huahine et, pour partie de ce groupe, en Nouvelles Galles du Sud. Ces premiers contacts des protestants avec Huahine sont évoqués ci-dessous.

La situation devenant très inquiétante pour Pomare, qui a lui-même incité ses alliés anglais à fuir, il fait des offres de paix aux chefs « rebelles », avouant aux missionnaires célibataires restés avec lui qu'il craignait même ses propres gens (Histoire de Davies, Newbury, 196 118-120, cité par Oliver 1322-1323). L'alliance rebelle est menée fin 1808 par Opuhara, chef de Papara et qui paraît contrôler la situation dans l'ensemble

de Tahiti. Pomare va devoir fuir à Mo'orea en 1809, cherchant alliance dans les derniers réseaux en qui il est lié par de multiples et proches affiliations parentales ; à Tahiti, sa présence n'est tolérée qu'à Pare.

(Les événements de 1806-1808 sont résumés à partir des pages 1317 à 1323 du livre de D. Oliver dont la documentation est elle-même tirée essentiellement du *Journal* de Davies (1808) et de son *History of the Tahitian Mission*, notée Newbury 1961)

## B. Premiers contacts missionnaires avec Huahine (1808)

Les années 1808-1809 inaugurent donc le contact missionnaire avec la population de Huahine. Huahine ne sert alors que de refuge et de lieu de passage aux missionnaires, qui témoignent unanimement de l'accueil hospitalier et amical (*kind*) qu'ils y reçurent (*Journal* de Davies et Henry, fev. 1809 ; Ellis 1972 : 295). Mais l'on verra que cet accueil ne témoigne que des dispositions hospitalières traditionnelles des Polynésiens, et que les missionnaires restent isolés. Ils sont totalement dépendants de la protection de Pomare II et de son entourage, dont on a vu la difficile situation. Hayward et Nott écrivent en 1809 :

« We are sorry to inform you that all the missionaries except ourselves had left this island for Port Jackson on the *Hibernea* captain Campbell (...). The rebellion in Tahiti in November 1808 was the cause of the removal of the Brethren to that island of Huahine in the Brig *Perseverance* » (23) (S.S.L. 1).

Nott reste seul à Mo'orea avec Pomare, la présence pendant cette période de cet homme particulièrement persuasif sera un élément déterminant de la conversion du « roi ».

Fin 1808 début 1809, Huahine n'est pas agitée par la guerre. Les relations des premiers contacts entre missionnaires et Polynésiens paraissent donc particulièrement révélatrices, si minimes soient les informations qu'elles apportent sur l'intérieur des consciences polynésiennes ; le trouble n'est pas jeté dans les esprits par les contradictions de la situation tahitienne. Il est certain que la population de Huahine est alors tenue informée des événements tahitiens par le moyen des communications inter insulaires fréquentes entre Huahine, Ra'iatea et Tahiti ; de nombreux guerriers de Ra'iatea entourent Pomare qui préfère l'entourage de ces « étrangers » auxquels d'ailleurs s'adjoignent des guerriers des Tuamotou et des Hawaïens arrivés à Tahiti à la suite de naufrages.

Porteur des missionnaires qui sont partis en grande hâte de Tahiti, le brick *Perseverance* arrive à Huahine le 11 novembre 1808. Les missionnaires sont accueillis sur l'île par trois importants personnages : Itia, mère de Pomare II, son nouveau mari Tenania qui porte le titre d'Ari'ipaea, associé à la chefferie de Pare ; le frère de Tenania, Mahine, dont on a vu qu'il est en sus du contrôle tribal de Huahine également chargé du contrôle d'une partie de Mo'orea sous l'autorité de Pomare (Newbury 1961 : 124-125). A ces trois chefs s'adjoindra bientôt Teri'itaria. Itia continue cette politique de protection des missionnaires ; les trois chefs s'efforcent de favoriser les conditions de leur nouvel établissement. Ces conditions ne vont cependant pas de « soi », c'est ce que montrent les remarques suivantes de Davies. La journée du 13 novembre est consacrée à remettre de l'ordre dans le chargement emmené depuis Tahiti ; le 14, les missionnaires se voient accorder une place dans le voisinage immédiat de l'« agglomération » de Fare ; cet emplacement est significativement choisi auprès du lieu où Cook avait construit, lors de son dernier passage en 1777, une maison pour le fameux chef Mai qu'il avait emmené en Angleterre et dont le retour à Huahine s'était soldé par un désastre personnel : les gens de Huahine l'avaient systématiquement pillé, selon semble-t-il le même réflexe qui sous-tendait l'opposition

---

(23) « Nous sommes au regret de vous informer que tous les missionnaires à l'exception de nous-mêmes ont quitté cette île pour Port Jackson sur le *Hibernea*, capitaine Campbell (...). La rébellion à Tahiti en novembre 1808 fut la cause de la retraite des Frères vers l'île de Huahine sur le brick *Perseverance*. »

tahitienne contre Pomare et ses menées d'accumulation (voir notamment O'Reilly 1975 : 419-421). Cette place est connue « d'après un pamplemoussier qui y subsiste » (Newbury 1961 : 125) et la condition des missionnaires y est rien moins que confortable. Davies écrit :

« Edea and the other chiefs engaged to put up and divide the work among their people that they might be speedily finished, for the missionaries were now very ill accomodated being explosed, in a great danger of being stolen » (24) (Newbury 1961 : 125).

Les conditions difficiles de ces premiers contacts sont également attestées par les remarques de Davies selon lesquelles les missionnaires croient bon de s'excuser auprès des chefs d'avoir si peu à leur offrir : leur possession la plus précieuse aux yeux polynésiens consiste en deux ou trois mousquets ; ils prennent immédiatement la précaution de s'enquérir des individus à qui il serait prudent de les confier. Leurs interlocuteurs leur répondent qu'il faudrait mieux les donner d'une part à Teri'itaria, fille de Tamatoa III de Ra'iatea et chef titulaire de Huahine. (Mahine en était le chef « tribal »). (Newbury 126). Newbury, dans une note, remarque « qu'à ce moment (novembre 1808) Itia était occupée à arranger un mariage entre Pomare II et Teri'itaria (...) » mariage qui ne sera jamais « consommé » bien que Teri'itaria puisse porter longtemps le titre de Pomare vahine, sous lequel on la connaît souvent : dans le contexte de 1808 et connaissant les événements à venir, il est évident que cette négociation est liée au désir des Pomare de renforcer leurs liens avec les Iles Sous le Vent. On suivra bientôt le destin de Teri'itaria, cette femme énergique, avide et « masculine » jusqu'à sa mort, au cours de la chronique des événements de Huahine qui va suivre.

Malgré les conditions inconfortables de leur installation, les missionnaires bénéficient de l'influence et de la protection d'Itia et des autres chefs : bien que l'île « ait été en grand manque de nourriture, des poissons et d'autres choses (leur) étaient apportés quasi quotidiennement » (Newbury 1961 : 126).

(La question de la « gestion » temporelle des ressources est discutée par Oliver dans le chapitre 9 de son ouvrage, par exemple p. 243 sq. Contrairement à ce qu'affirment les stéréotypes occidentaux, il existait bien des périodes de disette. La remarque de Davies de 1808 ne paraît pas devoir être imputée à une situation particulière.)

La décision des chefs de fournir des maisons correctes aux missionnaires est l'objet d'oppositions immédiates provenant des prêtres, du fait de l'immobilisation d'une main d'œuvre dont ils ont besoin. Davies écrit :

« The principal chiefs having given orders about the houses that they should be finishes without delay, some of the priests interfered demanding that a house commenced in the marae at Fare harbour belonging to the God Hoata / d'après Newbury, Hoatapu, fils de Hiro / should be first finished, otherwise the God would be angry » (25) (Newbury 1961 : 126).

Malgré ces difficultés, les missionnaires commencent dès que possible à prêcher l'Évangile utilisant pour ce faire la maison d'Itia ou son voisinage immédiat. De même que les journaux des « tours » de l'île que vont ef-

---

(24) « Edea et les autres chefs engagèrent / la population / à dresser / maisons / et repartirent le travail de manière à ce qu'elles soient rapidement terminées, car les missionnaires étaient à présent très mal logées, étant entassés dans une petite hutte ouverte et leurs biens très exposés, en grand danger d'être volés. »

(25) « Les principaux chefs ayant donné des ordres au sujet des maisons afin qu'elles puissent être achevées sans retard, quelques prêtres s'interposèrent demandant qu'une maison commencée au marae du port de Fare appartenant au dieu Hoata soit finie d'abord, sous peine de colère du dieu. »

fectuer l'année suivante Davies et Henry (en février), puis Elder et Wilson (en avril), les premières remarques de Davies sont caractéristiques des premières réactions polynésiennes, mélangés spécifiques d'indifférence et de curiosité.

« The people at first, écrit Davies, were in general attentive but when their curiosity seemed to be satisfied, and these things ceased to be new, they began to be as careless as those in Tahiti, and some shewed dislike to these new Doctrines and it soon appeared that most of the stricts and the priests were exceedingly superstitious, and more stricts in the religious services than even those in Tahiti » (26) (Newbury 1961 : 126).

Ceci pourrait apparaître, on va le voir, parfaitement contradictoire avec la tolérance, le laxisme ou l'indifférence qui apparaîtront dans l'examen ultérieur qu'on va faire de ces premiers « journaux » de 1809 ; en fait, on a noté que la culture *ma'ohi* d'alors ne trouvait pas contradictoire d'accueillir des ennemis dans les lieux de culte (voir ci-dessus la relation des Pomare avec le *marae* d'Utua'aimahurau, en 1802). Simplement, l'Évangile n'apparaît pas intéresser les gens de Huahine. Lorsqu'en février 1809, Davies et Henry rencontrent dans la région nord de Huahine les puissants chefs de Ra'iatea et Borabora, Tamatoa et Tapoa (I), voici ce que Davies indique de leur réaction :

« The miss. had much conversation with them but neither of them cared about this new doctrine. They inquired much about the affairs of Pomare (27) (...) » (Newbury 1961 : 129).

De même, lorsque le 26 février 1809 Eyre, Elder et Davies vont prêcher devant la « suite » des deux chefs importants :

« those two chiefs came out of the way, apparently on purpose they might not be asked to come and hear, however their people paid some attention » (27) (Newbury 1961 : 129).

On verra en effet bientôt que la « grande affaire » est alors constituée par les relations des Sous le Vent avec Pomare II.

En février 1809, les révérends Davies et Henry entreprennent un « tour » de l'île de Huahine où ils sont en exil. Ils tiendront un journal détaillé qui constitue une source très utile pour se rendre compte de la situation démographique de l'île à cette époque, et qu'on réutilisera comme tel (chapitre 3). Leur but est de faire connaître l'Évangile dans cette île qui apparaît comme un lieu de paix après les épreuves que la communauté protestante a traversées. Hayward et Nott, les célibataires restés à Tahiti, font un tour de Huahine, Ra'iatea et Borabora en 1808 (Ellis 1972 : 294). La première remarque accessible est consécutive à la rencontre des

---

(26) « Les gens, au premier abord, furent en général attentifs, mais quand leur curiosité cessa d'être satisfaite, et lorsque ces choses cessèrent d'être neuves, ils commencèrent à se montrer aussi indifférents que ceux de Tahiti, et certains manifestèrent de mauvaises dispositions à l'égard de ces nouvelles doctrines et il apparut vite que la plupart des chefs et des prêtres étaient excessivement superstitieux, et plus stricts à l'égard des services religieux même que ceux de Tahiti. »

(27) « Les missionnaires eurent de nombreux échanges avec eux mais aucun ne se soucia de la nouvelle doctrine. Ils s'enquérèrent sans cesse des affaires de Pomare. »

« Ces deux chefs s'écartèrent, apparemment pour éviter d'être sollicités comme auditoire, leurs gens toutefois accordèrent quelque attention. »

deux hommes avec, « dans une petite agglomération de petite taille (a little place), appelée Auhei », une population de vingt adultes.

« We adressed them on the subject of religion (...) the necessity of the knowing of the truc God (...). They were in general attentive and said they had not been taught before ». (27 bis).

La « petite communauté de vingt personnes » est le Ha'avai actuel, lieu dit du district de Fiti'i auquel un de nos témoins contemporains Ruroa Tapi est étroitement lié. L'intérêt poli prêté par les gens de Ha'avai au prêche de Davies et Henry est l'une des composantes de l'attitude générale qu'ils vont rencontrer. Peu de réactions hostiles : les Polynésiens ne se sentent pas menacés dans leur être par l'exposé d'une croyance différente et l'on voit aucun argumenter. Cette attitude « océanienne » constitue le danger primordial pour l'entreprise missionnaire, dont la logique monothéiste ne peut s'appuyer que sur une argumentation contraire qu'on aura l'occasion de voir à l'œuvre. Voyant que la rhétorique est de peu d'effet, Davies et Henry tentent à plusieurs reprises d'arracher un consentement à des mourants. Si choquante que puisse apparaître une telle attitude, il convient de remarquer que l'instant de la mort, l'attitude observée chez le mourant constitue notamment dans les rapports sur le degré d'influence de la mission, un élément déterminant. Le futur père fondateur avec W. Ellis de la mission de Huahine, Charles Barff, ne manquera jamais de rapporter la mort sereine de tel ou tel diacre polynésien, avec d'ailleurs un degré de complaisance qui peut laisser des doutes sur son objectivité, si toutefois ce mot a un sens dans ce contexte.

Une telle remarque témoigne d'ailleurs de l'isolement, de la position de faiblesse des missionnaires à cette époque. Le 15 février, après une nuit passée dans la petite agglomération de « Faaene » (la terre Fa'aini actuelle, située au sud-ouest du village de Fiti'i), ils traversent par pirogue vers le motu Vaiore'ao où ils reçoivent une pastèque (*water melon*) en cadeau, mais les gens sont inattentifs aux prêches (On peut noter ici que dans le Huahine actuel, où la production la plus prisée est la pastèque, il arrive souvent que l'on en fasse cadeau à titre de rafraîchissement). Après une incursion sur la petite Huahine jusqu'à la presqu'île de Tiva (où ils passent près d'un grand *marae* quasiment en ruine (*nearly gone to ruins*, il s'agit du *marae* Anini dédié à 'Oro, ceci vaut d'être noté), ils repassent sur la grande Huahine. C'est dans un endroit dénommé Matatotoro situé dans la partie nord du district de Maro'e actuel qu'ils rencontrent une femme mourante et souffrante. L'on peut imaginer que la Polynésie « yelling with pain » (hurlant de douleur) n'était pas en état d'appréhender quelque discours religieux que ce soit. Après des efforts vains pour la convertir les missionnaires, littéralement effarés de l'indifférence de la femme à son salut, « abandonnent le misérable objet » (left this miserable object).

En dehors de ces douloureuses rencontres l'attitude générale de la population oscille entre l'intérêt amusé et l'indifférence polie. La situation la plus révélatrice apparaît à l'arrivée dans le territoire de Maeva, centre politico-religieux de Huahine où sont concentrés la majeure partie des *marae* de l'île et où sont conservées les effigies du dieu Tane (une partie de ces effigies étant alors en possession de Pomare II). Personne n'empêche les missionnaires d'entrer dans les limites sacrées, ils s'adressent à des gens de rencontre dans l'agglomération qui est alors avec celle de Pu'aoa, de l'autre côté du grand lac, la plus importante de l'île, socialement et numériquement. On leur indique « une grande maison, dédiée aux dieux », il s'agit probablement d'un édifice dédié à Tane. Henry et Davies demandent alors à leurs interlocuteurs de faire venir les prêtres près de cette construction. Les prêtres s'y refusent, mais acceptent de les rencontrer dans une maison de réunion (*fare potéé*) où se réunissent environ 90 personnes. La prêche de Davies et Henry qui parlent tour à tour est brièvement résumé dans leur témoignage écrit, aussi serait-il inutile d'en donner une transcription directe. Ils insistent essentiellement sur l'argument logique suivant : si Dieu existe, il ne peut exister que seul ; « passer » d'un dieu à l'autre comme le font les Polynésiens, c'est tromper à chaque fois le dieu qu'on délaisse, or comment tromper un dieu qui est nécessairement parfait, etc. Au fur et à mesure que cette argumentation se développe, les missionnaires déclarent entendre des exclamations dans l'assemblée : « C'est la vérité, c'est la vérité ! Nos dieux ne sont pas des dieux » (our gods are no gods).

---

27 bis « Nous les interpellâmes sur le sujet de la religion (...) la nécessité de connaître de vrai dieu (...). Ils furent en général attentifs et dirent qu'on ne leur avait jamais enseigné ceci auparavant. »

Cette réaction, de même que l'ensemble de la situation évoquée, me paraît digne de plusieurs remarques. J'ai déjà noté que l'on pouvait s'étonner de la facilité avec laquelle les missionnaires sont rentrés dans le territoire le plus sacré de Huahine, et seront mis ensuite en contact avec le prêtre gardien des effigies de Tane, personnage sacré entre tous. Les Polynésiens de Huahine n'étaient pas ignorants de l'activité missionnaire et de l'existence de religions différentes de la leur. Davies et Henry, les jours précédents, avaient rencontré sur le *motu* Mahare, situé au nord-est de la grande Huahine, une femme qui était en possession d'une Bible offerte par Cook à Ma'i le chef de Ra'iatea, ramené de sa visite en Angleterre par l'illustre explorateur à Huahine en 1777. L'ensemble de la population des Sous le Vent était informée de la présence des missionnaires à Matavai sur Tahiti, et de la protection accordée par Pomare II aux hommes arrivés par le *Duff* ; et de la réputation, plutôt favorable, qu'ils s'étaient acquise à Tahiti du fait de leurs interventions répétées en faveur de la paix, si différente de celle des marins déserteurs, des hors la loi et des « peigneurs de grève » que Tahiti avait le malheur d'accueillir depuis la dernière visite de Cook. D. Oliver cite le témoignage suivant du capitaine Wilson, commandant du *Duff* :

« / The Tahitians / profess hardly to know what we are, and suspect we are not Englishmen, or like any others they have seen who have ever visited this island » (28) (Wilson 1799 : 156, cité par Oliver 1974 : 1288).

A Tahiti, les missionnaires purent assister à plusieurs reprises à de grands rituels mettant en jeu des sacrifices humains (Oliver 1974 : chap. 30). La présence d'hommes dont l'objectif avoué était de mettre fin aux cosmogonies tahitiennes et à l'ensemble de leurs implications dans la vie sociale paraissait ainsi ne menacer d'aucune manière, et surtout pas symboliquement, l'ordre rituel. On peut penser que cette même attitude tolérante était également le fait des habitants de Maeva en 1809. L'attitude des Polynésiens de Maeva qui, d'après les missionnaires, rejettent soudain la vérité de leurs dieux sur la seule foi d'un discours d'hommes étrangers me paraît pouvoir être associé à cette indifférente candeur qu'attestent les dires des gens de Ha'avai, ci-dessus, déclarant « qu'on ne leur avait jamais enseigné ceci. » Etant donné que les missionnaires ne citent pas en tahitien les propos de leurs interlocuteurs, il est impossible de savoir quels termes, avec quelles connotations, furent employés. Les deux réflexions témoignent pour le moins d'une étonnante curiosité au regard du contexte d'ensemble.

Plus étonnante encore est la rencontre de Henry et Davies, le 21 février 1809, avec l'homme qui gardait les effigies de Tane. Tane faisait partie des divinités révérees sur la plus large échelle, avec Ta'aroa et 'Oro. (Oliver 1974 : 882). Tane était associé au nord de la grande Huahine, à l'endroit même où se situent les échanges entre missionnaires et Polynésiens dont on a parlé, l'année 1809. Son culte ne paraissait pas avoir été menacé par la « réussite » d'Oro. Les meilleures informations disponibles sur ce culte sont contenues dans l'ouvrage des « députés » de la L.M.S. Tyerman et Bennett, qui visitèrent l'endroit en 1821, soit quelques années seulement après que les cultes polynésiens aient cessé. Le dernier « porteur du dieu Tane » (*bearer of the god Tani*) était un homme du nom de Toumata (Tumata, nom toujours utilisé dans le Huahine actuel). Sa fonction se nommait en tahitien *te amo atua*. Voici comment l'idole de Tane est décrite par Tyerman :

« Tani often wanted to fly away – from his bed there we presume – (allusion au fait qu'une partie du *marae* Manunu, à Huahine était considérée comme le « lit » du dieu) but having a very long tail, like a boy'skite, that unlucky appendage always caught in the boughs of the sacred tree ; by which he was instantly dragged down to earth again (...). The idol, a huge, mis-shapen block of wood, was about the height and bulk of a very tall and stout man ; but, like many of his fraternity here (« the gods made with hands ») by the bungling of an artist, he was one of those « whose heads do grow beneath their shoulders » (...) whilst below, the uncouth body terminated in a point (without legs) like a

(28) « Les Tahitiens n'osent s'avancer sur notre identité et doutent que nous soyions des Anglais, ou comparables à qui-conque de leur connaissance qui aie jamais visité cette île. »



cone inverted (...). The whole was covered with cinet, or platted twine, made from the fibres of the cocoa nut husk. (29) (Montgomery 1841 (1832) : 72).

Des assemblées annuelles, tenues à l'instigation des chefs de l'île avaient pour but de rassembler les multiples dieux de Huahine, de placer ceux qui représentaient les huit groupes territoriaux dans les bras de l'idole, et de renouveler les différents accessoires qui en recouvraient les effigies. Ces assemblées s'accompagnaient de multiples prestations à Tane en ses occasions, dont on pourra consulter la description dans les citations in extenso faites par Oliver (1974 : 887-891). Ces prestations provenaient de l'ensemble des « districts », Tane portant « dans ses bras » les dieux associés aux huit groupes territoriaux et en résumant l'unité. (L'expression « être dans les mains de quelqu'un » existe d'ailleurs toujours en tahitien actuel). Oliver note ainsi que « le culte de Tane à Huahine se superposait (*was co terminous*) à l'ensemble de l'île pris comme unité tribale » (Oliver 1974 : 890-891).

Voici maintenant ce que les deux « députés » de la L.M.S. écrivent sur les qualités attachées à la personne du gardien de Tane (ces informations leur furent apportées lors de la visite de 1821 par l'ancien responsable de Tane, alors converti Toumata. J'ignore s'il s'agissait du même en 1809, mais leurs remarques gardent leur pertinence.)

« He / Toumata / belongs to the order of priests, and was a personage of such superhuman sanctity that everything which he touched became sacred ; he was, therefore, not suffered to marry, as the honor of being his wife was too much for any mortal woman (...). He was not allowed to climb a coconut tree because if he did it, it would be so hallowed that nobody else durst afterwards ascend it (...) » (30) (Montgomery op. cit. : 75).

Voici donc l'importance rituelle de l'homme que Davies et Henry vont rencontrer, ce 21 février 1809. A peine vingt ans après ces tout premiers contacts, l'ensemble des idoles de Huahine et notamment celle de Tane seront détruites ou brûlées ; mais, pour l'instant, l'homme que rencontrent les missionnaires, qui se convertira à la suite des chefs de son île, est le personnage le plus sacré de celle-ci. Les deux hommes n'ont néanmoins aucun mal à se rendre auprès du vieil homme, tentant de le convaincre de la fausseté de ses croyances, avec des arguments qui seront fréquemment utilisés par la suite. Davies et Henry rapportent que le gardien de Tane :

« was so displeased that he was nearly biting his tongue (...). Yet, notwithstanding he had no courage to speak out and object what it was said. » (31)

---

(29) « Tani voulait souvent s'envoler – de son lit nous supposons – mais étant pourvu d'une queue très longue comme un cerf volant d'enfant, cet appendice malencontreux s'emmêlait aux rameaux de l'arbre sacré ; ce qui le ramenait instantanément à terre (...) . L'idole un énorme bloc de bois de forme grossière, était à peu près de la stature et de la hauteur d'un homme très grand et fort ; mais, comme ceux de sa fraternité (« les dieux faits de main et d'homme ») par le travail d'un homme de l'art, il était un de ceux « dont les têtes croissent au delà de leurs épaules (...) tandis qu'en dessous, le corps se terminait en un point (sans jambes) comme un cône inversé (...). L'ensemble était couvert de cordelette tressée, faite des fibres de la bourre de cocotier. »

(30) « Il appartient à l'ordre des prêtres, et était un personnage d'une sainteté si supra-humaine que tout ce qu'il touchait devenait sacré ; on ne l'autorisait pas, de ce fait, à se marier car l'honneur d'être son épouse était trop grand pour n'importe quelle mortelle (...). Il n'était pas autorisé à grimper sur un cocotier car s'il le faisait, l'arbre aurait été divinisé à un point tel que personne d'autre n'aurait osé y grimper à sa suite. »

(31) « (...) était si contrarié qu'il manquait de s'en mordre la langue (...). Cependant il manqua de courage pour parler et s'opposer à ce qui était dit... »

Premier signe chez les Polynésiens d'une hostilité toute symbolique au discours missionnaire, la « contrariété » du gardien de Tane. Davies et Henry partiront bientôt pour la Nouvelle Galles du Sud en compagnie de la grande majorité de leurs co-religionnaires sauf Nott, resté auprès de Pomare II à Mo'orea, et d'après Ellis, Hayward (à Huahine). (Ellis 1972 : 299). En conclusion, Davies et Henry écrivent : « Nous avons été traités civilement, mais notre message apparaît de peu d'importance » (*we have been treated with civility but our message appears of little importance*).

Lors d'un bref rapport envoyé aux missionnaires restés à Tahiti Davies fait toutefois part d'un premier succès, l'intérêt manifesté par les jeunes gens de Huahine envers l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, cet intérêt militera activement, on le verra, en faveur de la conversion.

Le 3 avril 1809, deux missionnaires restés à Tahiti, Scott et Wilson, arrivent à Huahine. Ils apprennent à leurs homologues les désastres subis par Pomare à la suite de son attaque, inspirée par le prophète d'Oro, contre Te Oropa'a, qui s'est soldée par la destruction et le saccage des districts de Matavai, Pare et Fa'a'a (Newbury 1961 : 130). On peut noter à nouveau le sort réservé aux possessions de Pomare provenant de l'Occident (à leur départ de Tahiti, les missionnaires avaient confié aux Pomare l'essentiel des biens et notamment du bétail qu'ils n'avaient pu emmener, suivant en ceci une habitude inaugurée en 1801.)

« The miss. cattle fell into their hands ; the young bullock was taken to Tiarei ; one of the calves died and was taken to the marae and offered to 'Oro ; the picture also of King George which was sent from England as a present to Pomare was offered to 'Oro » (32) (Newbury 1961 : 130).

Il est inutile de commenter longuement la symbolique de ces destructions qui associent l'Angleterre, les missionnaires et Pomare II dans un saisissant raccourci. Les implications de la situation politique de Tahiti-Mo'orea sur la situation des missionnaires se poursuit avec la réception d'une lettre de Pomare II lui-même, datée du 28 avril 1809, et à laquelle le *Journal* de Davies fait référence (January 1808-24 February 1818). Cette lettre sollicite des missionnaires qu'ils utilisent leur influence de « faiseurs de paix » pour décider les chefs des Sous le Vent à rester unis (il semble que certains conflits aient manqué d'éclater dans la zone, cette année-là) — et à renvoyer des renforts à Tahiti. Effectivement de nombreux guerriers de Ra'iatea se réunissent à Huahine autour de Tamatoa, leur principal chef, l'année 1809. (Newbury 1961 : 130). Les missionnaires ne manquent pas cette occasion, l'une des premières où peut se lire une demande tahitienne explicite à leur égard, pour montrer le bien fondé de leurs vues sur la situation. Voici un extrait de leur réponse à Pomare :

« (...) when we came to Tahiti our true business was to teach Tahiti the good world of God, that it might be well with Tahiti that the people of Tahiti might be saved but behold, we have not been heard, not at all. Had Tahiti obeyed the world of the true God, Tahiti would not have rebelled, it would not have done evil to you its king ; all this evil happens to Tahiti because the world of God has not been obeyed or regarded » (...) (33) (Newbury 1961 : 133).

---

(32) «Le bétail des missionnaires tomba entre leurs mains ; le jeune taureau fut emmené à Tiarei ; l'un des veaux mourut emmené au marae et offert à 'Oro ; aussi l'effigie du roi George envoyée d'Angleterre en présent à Pomare fut offerte à 'Oro.»

(33) «Quand nous vinmes à Tahiti, notre vraie mission était d'enseigner à Tahiti la bonne parole de Dieu, pour que cela fasse le bien de Tahiti, pour que les gens de Tahiti soient sauvés mais, lamentez-vous, nous n'avions pas été entendus, pas du tout. Si Tahiti avait obéi à la parole du vrai Dieu Tahiti ne se serait pas rebellée, ne vous aurait pas nui à vous son roi ; tout ce malheur accable Tahiti car la parole de Dieu n'a pas été écoutée ni considérée. (...)»

N. Gunson (1978) rapporte que déjà l'année 1808, les missionnaires s'étaient explicitement opposés à la conduite du « roi » qu'ils avaient explicitement plaidé pour la suppression des aspects « despotiques » du gouvernement tahitien. Gunson cite le passage suivant d'une lettre d'Elder, du 10 mars 1824 :

«The conversation of the missionaries on Civil Government hastened the Revolution, and was the cause of their forming the present Government in existence at the Society Islands ... When the free and equitable Government of England was made known to them, they quickly perceived all this advantages, and panted for one as nearly as possible to resemble it. The Chiefs were well aware of the Tendency of our Conversation, and adress to produce rebellion» (34) (Elder, Australian Letters, 10 mars 1824, cité par Gunson 1978 : 282).

### C. De l'échec d'Oro au succès de Jehovah (1809-1818)

Alors que Pomare II est à Mo'orea, la situation politique de Tahiti est décrite par l'expression *hau manahune* qui signifie quelque chose comme «pouvoir populaire» (le terme *hau* dénote en même temps le pouvoir et la paix). Aucun chef, à l'exception peut-être d'Opuhara, de Papara, tête de la rébellion contre Pomare, ne prétend à contrôler l'ensemble de l'île ; Moerenhout écrivant dans les années 1830 rapporte la «jalousie» des autres chefs à l'égard de celui qui pourrait prétendre à une quelconque prééminence (cité par Oliver 1974 : 1340). La population est décimée par les épidémies successives ; l'alcool tiré de la racine de la cordyline (*ti*), une technique importée par les Hawaïens, fait des ravages, rapportés par Ellis dans les *Recherches Polynésiennes*.

L'évènement politique majeur de l'année 1810 consiste dans l'arrivée à Mo'orea des renforts venant des Sous le Vent, tant espérés par Pomare. Cette arrivée est consécutive au travail de persuasion mené par sa mère Itia, et à la réussite de sa négociation du mariage de Teri'itaria fille aînée de Tamatoa, chef de Ra'iatea et « reine » titulaire de Huahine, avec son fils. Ces liens de la « congrégation de parenté » des chefs de Pare avec ceux des Sous le Vent auront de nombreuses conséquences, pendant les décades suivantes. Ils sont ici privilégiés, renforcés, pour des raisons d'alliance politique évidente ; c'est d'autre part de la congrégation de parenté d'Opoa que provient l'un des deux titres importants définissant le statut de Pomare, nécessaires mais insuffisants pour garantir la puissance militaire.

De 1810 à 1814, Mo'orea va voir arriver les plus importants chefs des Sous le Vent, accompagnés de nombreux guerriers dans des véritables flotilles de pirogues : Tapoa (Porapora et Ra'iatea-Taha'a), Tamatoa (Ra'iatea), Mahine et son fils Ta'aroaari'i ; Teri'i tari'a (Huahine) vient en dernière, à la date de mai 1814, dans un grand déploiement cérémoniel. Cette démonstration de force n'est accompagnée d'aucune entreprise militaire ; elle tend à se transformer en un «festival», les districts de Tahiti honorant même les effigies d'Oro ramenées de Ra'iatea par Tamatoa, et accompagnées jusqu'au grand *marae* de Tautira. Les chefs des Sous le Vent paraissent ainsi accepter de montrer la réalité de leurs liens avec Pomare, sans toutefois aller jusqu'à intervenir directement sur le délicat équilibre politique ; peut-être aussi ont-ils quelque espoir de «pêcher dans les eaux troubles de Tahiti», selon l'expression d'Oliver (1336).

---

(34) «Les conversations des missionnaires sur le gouvernement civil précipitèrent la révolution, et furent cause de la formation du présent gouvernement existant aux Iles de la Société... Quand le gouvernement libre et équitable d'Angleterre leur fut connu, ils en percurent rapidement tous les avantages et se déclarèrent désireux d'en adopter un aussi semblable que possible. Les chefs furent parfaitement conscients de l'objet de notre conversation, et de notre encouragement à la rébellion.»

## C. 1 Jehovah gagne du terrain (1811-1812)

### C.1. 1. La conversion de Pomare II (1812)

Entre 1809 et 1811, Pomare est constamment dans la compagnie de Nott. Il est sous le coup des sévères échecs subis, et les carnages dont il est responsable, des massacres d'ennemis survivants aux multiples victimes humaines dédiées à 'Oro, lui pèsent : le dieu, malgré cette course de plusieurs années, malgré la « dette » accumulée en vies humaines, n'a pas maintenu la réciprocité. La présence de Nott permet d'affirmer, de modeler, ces changements intérieurs : c'est le défi constitué par le refus de Jehovah qui est la cause du malheur de Tahiti (voir aussi la lettre envoyée à Pomare depuis Huahine en 1809, citée ci-dessus d'après l'Histoire de Davies). Cette désaffection de Pomare à l'égard d'Oro, de qui il a été si « servilement dépendant » et des dieux *ma'ohi* est notée par les hommes de la L.M.S. depuis les quelques années précédant 1812. Ellis rapporte ainsi sa consommation d'une tortue, dont la cuisson devait être précédée d'un rituel, sans cérémonie préalable ; consommation publique sous les regards horrifiés de son entourage qui s'attend à le voir mourir sur le champ (Ellis 1829-31 (1972) : 302). L'avancée de la croyance en Jehovah est ponctuée, jusqu'en 1815, de ces gestes « sacrilèges » inspirés par le pragmatisme *ma'ohi* — comme la destruction de plumes ornant telle ou telle effigie — ; d'après les missionnaires, les Polynésiens croient à la « fausseté » de leurs dieux lorsque ces sacrilèges ne sont assortis d'aucune agression surnaturelle.

Dans les années 1811-1812, se crée ainsi une fascinante conjoncture, où s'interpénètrent, se superposent, les structures conceptuelles *ma'ohi* et anglaise. Davies et d'autres, puis Nott, ont interprété les revers politiques de Pomare un peu comme des *taura*, voyant la main de Jehovah dans l'ensemble des événements tahitiens ; ce que Pomare ne peut qu'intérioriser dans les termes de sa culture, dans laquelle la relation au divin constitue la définition première de la situation sociale du moment. A propos du revirement du « roi », Ellis écrit par exemple :

« Peut-être aussi les loisirs forcés qu'il / Pomare / avait connus lui avaient-ils permis de réfléchir sérieusement à la vérité de tout ce qu'il avait eu l'occasion d'apprendre au sujet du vrai dieu et de considérer sa condition présente comme un châtement de cet Etre qu'il avait toujours refusé de connaître » (Ellis 1829-31 (1972) : 300).

Après l'identification avec la « faction » politique pro-européenne, il ne manque à cette ébauche que l'adoption du dieu des Européens. « On ne pouvait ignorer plus longtemps, écrit Oliver à ce propos, la réalité et la puissance d'un dieu (Jehovah) dont les adorateurs apparaissaient si nombreux, si savants, si riches et si impossibles à vaincre militairement » (1339).

Les progrès de Jehovah dans l'esprit de Pomare sont suivis dans les lettres de lui reçues par les missionnaires à Port Jackson (Sydney) ; la plupart les pressent de revenir, ce qu'ils font fin 1811. Ce retour, la joie sans doute provoquée chez le « roi » de voir à nouveau à ses côtés ses médiateurs préférés précède de quelques mois la déclaration publique faite par Pomare de sa conversion à Jehovah.

Cette déclaration publique a lieu en juillet 1812 :

« King Pomare acquainted several of the brethren with his full determination to cast away his false gods, and former evil practices and that it was his sincere desire henceforward to embrace the Christian Religion as the only true one ; to receive Jehovah as his God, and Jesus Christ as his only Saviour and atone-

ment ; and that if they thought proper they might write down his name as a candidate for baptism ; he desired also they might pray for him» (35) (Newbury 1961 : 153).

Cette déclaration publique a évidemment plusieurs conséquences importantes sur l'ensemble de la population polynésienne ; la masse des *Ma'ohi* ne s'est jamais résolue à changer de dieu sans obtenir l'aval de ses chefs, médiateurs nécessaires avec le divin ; à l'inverse, le fait qu'aucun chef ne se soit converti amène les *Ma'ohi* à douter de l'importance de Jehovah (Ellis op. cit. : 286) alors même qu'il coexiste, pendant la période agitée de 1802-1809, une croyance diffuse et implicite dans son intervention (maladies, guerres, etc). La conversion de Pomare débloque ces résistances et en 1812-1813 le nombre des conversions s'accroît, dans les réseaux qui l'entourent. Il est assez fascinant de constater que les attitudes relatives à Jehovah sont exactement coextensives avec les équilibres politiques : Pomare se détourne d'"Oro de qui il n'a en somme plus rien à attendre ; les chefs des Sous le Vent, «alliés» fragiles, sont dans l'expectative et l'on a vu, déjà en 1809, avec quel soin ils évitaient de s'approcher du «public» *ma'ohi* devant lequel, à Huahine, Davies prêche ; les chefs des unités tribales de Tahiti et notamment les réseaux d'Opuhara, chef de Papara, sont hostiles à Jehovah, associé à Pomare.

Une telle situation n'est possible qu'à la condition qu'il existe *une cohérence conceptuelle entre le christianisme et les représentations ma'ohi du divin*.

C'est sur cette cohérence partielle que se construit le phénomène de la conversion. Cette partie des représentations *ma'ohi* qui coïncide avec le discours chrétien peut être suggérée par l'examen de différents concepts chrétiens – comme péché (*sin*), sauveur (*savior*), le vrai Dieu (*true God*), âme (*soul*), etc, et de leur correspondance dans les structures sémantiques *ma'ohi* : c'est-à-dire dans l'examen de leur traduction.

Dans cette optique, la conversion de Pomare n'apparaît nullement comme le «cas» quelque peu aberrant que tend à présenter l'historiographie. Cette conversion est au contraire exemplaire du maniement, par la culture *ma'ohi* que représente le roi, de la situation du moment. Les conversions populaires ne diffèrent de la sienne, semble-t-il, que par nécessité de l'aval hiérarchique, que la conversion du «roi» leur confère ; la logique culturelle est la même.

#### C. 1. 2. Cosmologie *ma'ohi*, cosmologie chrétienne : une cohérence trompeuse.

Il peut paraître paradoxal ou provocateur de relever des ressemblances entre les deux cosmologies. Il s'agit pourtant bien d'un fait historique : sans l'appréhension de cette cohérence les gens de la L.M.S. n'auraient jamais pu réussir à ce que leur projet soit conceptualisé par les *Ma'ohi*.

«Les *Ma'ohi*, écrit D. Oliver, étaient profondément préoccupés de leur destin après la mort». L'univers polynésien était surchargé d'interventions symboliques, de décryptages de ces interventions, des dieux, c'est pour donner une idée de ce qui peut apparaître à notre regard contemporain comme une obsession du spirituel que j'ai indiqué ci-dessus la liste d'oiseaux considérés comme des incarnations des dieux (ci-dessus, 2. A).

---

(35) «Le roi Pomare fit connaître à plusieurs des frères sa pleine détermination de se séparer de ses faux dieux et de ses mœurs maléfiques et de son sincère désir à partir de cet instant d'embrasser la religion chrétienne comme la seule véritable ; de recevoir Jehovah comme son Dieu, et Jésus Christ comme son seul Sauveur, et que, s'ils le pensaient convenable, ils écrivent son nom comme candidat au baptême ; il exprima aussi le désir qu'ils prient pour lui.»  
*To cast* signifie au sens propre 'jeter'. Or il convient de remarquer pour étayer encore l'argument de la conversion comme projection culturelle, que les dieux tutélaires polynésiens – représentant par exemple une «congrégation de parenté» – pouvaient être physiquement jetés lors d'un rituel s'ils n'apportaient pas les bienfaits attendus. (Oliver 1974 : 630-31)

Contrairement à l'attitude manichéenne qui prévaut souvent dans le regard européen sur les «Mers du Sud» — manichéisme qui n'est lui-même nullement innocent — l'un des concepts que l'entreprise missionnaire a amené à considérer comme commun aux deux cultures est celle de péché ou de faute ; le terme *hara* actuel, qui n'est nullement un néologisme. Lorsque Pomare repenté demande aux gens de la L.M.S. de prier pour lui, c'est à ses *hara* qu'il pense. «*Hara*, écrit Oliver, signifierait alors les erreurs commises par les hommes tout à la fois vis-à-vis des esprits et des hommes — ce qui ne serait pas une surprise dans la mesure où les *Ma'ohi* croyaient ou au moins se conduisaient comme s'ils croyaient que les limites de leur société incluaient à la fois les hommes et les esprits» (Oliver 1974 : 121). La notion de «dénouement des fautes», *taraehara*, était coextensive à la notion de *hara* ; elle était liée à l'accomplissement d'un rituel, défini en fonction de l'origine du *hara*. Bien que le discours chrétien tende à ne définir le péché qu'en relation à une éthique personnelle et intériorisée, toute transgression d'une règle, et notamment d'une règle rituelle, peut apparaître comme un *hara*. La persistance de cette notion de base me paraît magnifiquement illustrée par le cas du leader polynésien de l'après-guerre, Pouvana'a a Oopa. Voici les paroles que met dans sa bouche un de nos témoins contemporains, Ruroa Tapi (la scène se passe fin 1942, alors que Pouvana'a a été exilé à Huahine à la suite de ses démêlés avec le gouverneur français) :

Yves notre chef de poste qui connaissait Pouvana'a se rendit auprès de lui et lui dit : «Tu vas aller à Pape'ete devant le gouverneur pour te repentir», et Pouvana'a dit au chef de poste «Dis au gouverneur de venir devant moi et de s'agenouiller afin que je le délivre de ses fautes (*hara*), c'est lui qui a fauté, ce n'est pas moi». (Ruroa Tapi. 2ème partie, chap. V)

L'acceptation de manquement à l'éthique sociale du terme *hara* ne paraît pas avoir beaucoup changé depuis les années 1812. La coïncidence entre cette notion et la notion de péché chrétien est l'élément conceptuel de base permettant aux gens de la L.M.S. de convaincre Pomare II. La ressemblance entre les deux cosmologies s'arrête là, les syntaxes des deux cultures développent chacune cette notion pour son propre compte : les rituels *tarae hara* impliquent que la réciprocité entre hommes et esprits est toujours rejouée, reconstruite ; le péché chrétien est ontologique, consubstantiel à l'homme, et n'est réduit que dans l'exercice spirituel du remords perpétuel. Cette distinction va apparaître clairement dans les diagnostics des gens de la L.M.S. sur les conversions des *Ma'ohi* et généralement sur le «manque de pratique chrétienne» *lack of practice of christianity* — dont parle par exemple Davies (Newbury 1961 : 327).

L'un des éléments déterminants des conversions à Jehovah est cependant liée à l'anxiété constatable chez tous les *Ma'ohi*, du destin de leur «âme» après la mort. On a déjà noté ci-dessus (2. A) la constatation faite par D. Oliver d'une opposition entre un élément «spirituel» (*varu'a*) et un élément matériel, le corps (*tino*), relative à la conception de la personne. Cette opposition est toujours utilisée par la masse polynésienne séparant les préoccupations humaines entre un «côté âme» (*pae varua*) ou plus souvent un «côté de l'écoute» (c'est-à-dire de la religion, *pae fa'aro'o*) et un «côté corps» (*pae tino*). Ceci recouvre à peu près l'opposition de base entre l'âme (*soul*) et le corps (*body*) du discours protestant.

Pour les *Ma'ohi*, les âmes continuaient à exister après la mort. Certains *varu'a* pouvaient exister indéfiniment, parmi elles, certaines entraient dans la sphère des dieux, d'autres intervenaient dans la sphère humaine en tant que fantômes. L'intervention de ces dernières âmes pouvait être pernicieuse ; ceci semblait en rapport avec le traitement du cadavre correspondant ainsi qu'avec des événements en relation avec la vie du défunt et son environnement social. Les *Ma'ohi* — comme beaucoup de Polynésiens actuels — étaient assez préoccupés de l'intervention des âmes errantes. A la mort de Pomare I (1802), son fils Pomare II, dont on se rappelle les rapports pour le moins difficile avec son père, contraint de dormir auprès du cadavre de celui-ci exposé dans le grand *marae* de Pare, se refusait obstinément à rester seul, étant hanté par des visions du défunt.

Les conceptions *ma'ohi* relatives au séjour des âmes pouvaient faire penser au «paradis» chrétien ; en 1821 le député Tyerman qui rend compte de ces croyances se sent obligé de parler de «notions rudimentaires (ou grossières) concernant un état futur (*gross notions concerning a future state*) pour différencier le «paradis»

chrétien des conceptions *ma'ohi* ; ces notions apparaissent, sous sa plume, comme spécifiques de la congrégation élitiste des *arioi*.

«Our friend Auna (l'un des premiers diacres de Huahine) this evening gave us some further particular notions about a future state. The land of graves around us led naturally to conversation on subjects which lie beyond the graves. Some of these dissolute reprobates believed that when a father or a son died and went to heaven — the heaven formerly described by Auna as a great plain amidst a circle of Gods — the survivor, at his decease, was met by the former just on the side of the celestial barrier, who there seized the newcomer, and having baked him whole in the earth oven, as hogs are baked below put his body thus dressed into a basket made of cocoanut leaves, and then presented him as a dainty offering to the God whom he had worshipped when alive. By this cannibal divinity he was now eaten up ; after which through some inexplicable process, the dead and devoured man emanated from the body of the god and became immortal. If a father buried his son, or a son his father in an unconsecrated place it was said that the deceased would appear to the survivor the next day and say «You have buried me in common earth and so long as I lie there I cannot go to heaven» (...) (36) (Montgomery 1841 (1832) : 74).

Je n'ai trouvé nulle part d'allusion analogue à l'accession au monde des dieux au travers d'une phase de cannibalisme. Cette observation de Tyerman peut donc au moins corroborer la conception d'un «paradis *ma'ohi*, d'un séjour des âmes après la mort.

T. Henry rapporte à cet égard des traditions plus précises : l'âme restait trois jours dans le corps ; à son départ elle se rendait à Tahiti sur la colline Tata'a de Puna'auia, où, si elle rencontrait une pierre de mort (*ofa'i pohe*) elle était à jamais séparée de la dépouille mortelle ; elle migrait de là à la montagne Rotui de Mo'orea, puis du mont Temehani de Ra'iatea où deux chemins la conduisaient selon les cas au monde de la lumière (*ao*) ou au monde de la nuit (*po*). Le paradis était nommé Rohutu no'ano'a (rohutu parfumé) ; si l'âme allait dans le monde de la nuit, elle y rencontrait Ta'arua, à la disposition duquel revenaient sur terre sous forme de fantômes (*'oromatua*) dont certains veillaient sur leurs proches, alors que d'autres pouvaient tuer. (Henry 1962 : 208 sq. ) W Ellis donne une description différente dans le chapitre XV de son ouvrage ; l'ensemble de ces traditions se réfèrent très probablement à des élaborations symboliques particulières sur un fonds de croyances communes à l'existence post mortem.

Ces points de cohérence certes partiels — sur le péché, sur l'opposition entre l'âme et le corps, sur l'existence des âmes après la mort, enfin sur l'opposition dualiste *po/ao*, que les missionnaires vont utiliser telle quelle pour l'assortir des notions de paradis et d'enfer — sont les données conceptuelles de base sur lesquelles se construisent les conversions au protestantisme.

---

(36) «Notre ami Auna nous fit part ce soir de quelques autres notions concernant un état futur. Le lieu parsemé de tombes autour de nous conduisait naturellement la conversation sur ce qui était lié à l'au delà de la tombe. Certains de ces dissolus croyaient que lorsqu'un père ou un fils mourait et allait au ciel — le ciel était décrit auparavant par Auna comme une vaste plaine gisant parmi un cercle de dieux — le survivant, à son décès, rencontrait le premier mort à côté de la céleste barrière dont les membres se saisissaient du nouveau venu et l'ayant cuit entier dans le four de terre, comme les cochons, plaçaient son corps ainsi préparé dans un panier de feuilles de cocotier et le présentaient au dieu qu'il avait adoré de son vivant. Il était alors dévoré par cette divinité cannibale ; après quoi, par on ne sait quel inexplicable processus, le mort et le dévoré surgissaient du corps du dieu et devenaient immortels. Si un père enterrait son fils, ou un fils son père, dans un endroit non consacré, l'on disait que le défunt apparaîtrait le jour suivant au survivant pour lui dire : 'Tu m'as enterré dans la terre commune et tant que je reste là je ne peux aller au ciel.'»

Jesus Christ apparaît comme un médiateur, et il n'est pas impossible que sa place dans la cosmologie chrétienne ait été perçue par les *Ma'ohi* comme celle d'un prophète ; la notion d'une personnalité intermédiaire entre les dieux et les hommes était une donnée fréquente de la cosmologie *ma'ohi*.

Sur ces cohérences partielles se greffe une logique plus complexe dont on a progressivement révélé quelques aspects : Jehovah apparaît lié au progrès technologique et à la stabilité politique, deux préoccupations importantes des *Ma'ohi*.

On a déjà noté que les seuls succès jugés dignes d'être notés par les gens de la L.M.S. dans les difficiles années qui précèdent 1812 étaient relatifs à l'apprentissage de l'écriture : un autre facteur qui va militer en faveur de la conversion.

### C. 1. 3. Une «révolution lettrée»

L'expression est reprise du titre d'un article classique de G. S. Parsonson (1966). Pour résumer la véritable fascination pour l'écriture dont rendent compte les témoignages de l'époque, Parsonson écrit que la «clé du nouveau monde et de son évidente puissance était le monde de l'écriture» (44). Alors que l'on a pu constater comment les *Ma'ohi* tournaient en dérision le discours biblique, la première arme des missionnaires étaient leurs séances scolaires en plein air. La curiosité et l'amour de Pomare II pour la technique scripturale est un donné habituel de l'historiographie tahitienne ; on le voit embrasser John Davies lorsque le premier feuillet imprimé sort de la presse de Papeto'ai, amenée à grands frais d'Australie (37).

Ellis donne de modestes mais précieuses indications sur l'usage de l'écriture par la masse des *Ma'ohi*.

«La Connaissance de l'écriture est d'une grande utilité à la population pour ses transactions commerciales, son existence civile et domestique et aussi pour acquérir de plus amples connaissances. Ils ne sont pas encore assez avancés dans la civilisation pour avoir un service postal régulier ; mais il est bien rare qu'un indigène traversât l'île, ou qu'une pirogue allât d'une île à l'autre, sans transporter un certain nombre de lettres. L'écriture est un moyen de communication parfaitement adapté aux habitudes de cette population (...)»  
(Ellis 1853 (1972) : 620).

Il est sûr que les transactions commerciales constantes sont favorablement simplifiées par la possibilité d'échanger des informations écrites. Dans un autre domaine, Tyerman note dès 1822 l'utilisation de billets écrits entre amoureux (38). Les séances d'apprentissage utilisent tous les moyens possibles ; le papier restant un bien rare et précieux pendant plusieurs décades, les *Ma'ohi* apprennent la graphie progressivement mise au point par les missionnaires sur le sable des plages, sur des feuilles de bananiers. Après l'installation du protestantisme, l'importation de matériel scolaire (ardoises) sera une préoccupation constante des missionnaires.

La fascination pour l'écriture n'est pas seulement «instrumentale», ou plutôt les avantages immédiats qu'y trouvent les *Ma'ohi* dérivent eux-mêmes d'une adhésion plus fondamentale, liée à la diffusion de la Bible, dont la traduction va être dès 1812 l'entreprise centrale de la L.M.S., entreprise à laquelle Pomare II va activement collaborer. Est-il besoin de souligner le choc conceptuel que représente la possibilité de disposer d'un texte cosmologique au contenu mobilisable à tout instant, pour une culture attachant une si grande importance au texte oral des rituels ? (Beaucoup de *hara*, fautes à l'éthique sociale, dont on a parlé ci-dessus,

(37) Il en va de même lors de la fabrication des premiers objets forgés à Papeto'ai (d'après H. Lavondès 1979 : 194) – citant un ouvrage sur V. Segalen.

(38) Montgomery 1832, II : 157 cité par Oliver 1974 : 366.



étaient liées à l'oubli ou aux manquements dans les prières aux dieux.) Ellis rapporte qu'en 1818, alors que paraissent les premiers exemplaires de l'Évangile selon saint Matthieu, l'enthousiasme est tel que les responsables de la première «station» des Iles Sous le Vent doivent en limiter la distribution aux Polynésiens «sachant lire» (Ellis 1853 (1972) : 484). L'école — *fare ha'api'ira'a* — va rester jusqu'à nos jours une institution importante du contexte culturel. Les *Ma'ohi* gardent par devers eux de petits fragments où sont écrits des versets de la Bible, en recopient des passages, quand ils sont parvenus à en obtenir un exemplaire, les font circuler. Les «livres des ancêtres» contemporains (*puta tupuna*) juxtaposent significativement les données de base de l'histoire familiale à ces extraits dont beaucoup proviennent des passages de l'Ancien Testament, relatifs aux «tribus» de Judée auxquelles les *Ma'ohi* semblent s'assimiler.

#### C. 1. 4. Réactions populaires à l'époque des conversions

On a déjà noté l'importance que revêtait pour les missionnaires la conversion des chefs. Ceci est particulièrement clair avec l'exemple de Pomare II, dont le christianisme apparaît douteux aux protestants qui vont jusqu'à douter de sa «sincérité». On a examiné ci-dessus les difficultés sémantiques et culturelles relatives à une telle notion. L'ensemble du processus historique aboutissant à la conversion de Pomare apparaît en effet étroitement lié à son rapport avec la culture anglaise, alors que de leur côté les missionnaires voudraient qu'il se convertisse au christianisme et pas nécessairement à l'Angleterre dans son ensemble. Dans ce sens, la conversion de Pomare est bien un acte politique, car elle ne peut qu'être un acte politique ; les facteurs ayant conduit le «roi» à abandonner 'Oro sont, on l'a vu, directement liés à sa défaite militaire et à sa position précaire depuis la rébellion de 1808. Dans cette optique, il est assez piquant de constater chez les missionnaires des doutes sur la conversion de Pomare, alors qu'eux-mêmes, doutant mais le baptisant quand même, accomplissent ce faisant un acte délibérément et explicitement «politique» — en espérant des implications sur les personnages de moindre statut et l'ensemble de la population polynésienne. La formation la plus explicite de ces difficultés est, à ma connaissance, celle d'Ellis datant de 1819 et relative au processus, assez analogue à celui de Tahiti, qui se déroule à Huahine :

«We find the greatest difficulty with respect to those who are chiefs high in rank among the people but who are obliged to pass by on account of many who, tho' men of inferior rank, are yet more properly subject for the acception of the ordinances of christianity.»(38 bis) (Ellis to Directors, Huahine, August 7, 1819, S.S.L. 3)

La conversion des chefs paraissant dans l'esprit des missionnaires une condition sine qua non de l'expansion du christianisme dans la population, on pourrait penser qu'ils n'attendent effectivement qu'un signe des personnages éminents qui la contrôlent pour accéder au christianisme. C'est certes en partie vrai, pour des raisons évidentes, déjà notées du rôle religieux joué par les chefs dans la société *ma'ohi*. On se propose toutefois d'examiner les réactions du peuple polynésien dans les années postérieures à la déclaration de conversion de Pomare II. Certaines de ces réactions telles qu'elles apparaissent par exemple dans le témoignage de J. Davies, sont d'une certaine manière, plus révélatrices que les réactions des chefs, plus «politiques». Le peuple, au contraire, ne se soucie ni du contrôle territorial ni de la nouvelle configuration que va apporter le christianisme : sa curiosité témoigne d'un rapport plus gratuit avec la nouvelle religion.

J. Davies relate ainsi la première «demande d'instruction» qu'il ait enregistrée après le retour des missionnaires à Mo'orea depuis Port Jackson :

«May 9 (1813). Three men lately of Tahiti but then residing at Eimeo came to one of the missionaries for conversation ; they seemed to be under concern for the salvation of their souls but as they lived at some distance they were advised

---

38 bis «Nous rencontrons les plus grandes difficultés à l'égard des chefs de haut rang dans la population mais que nous sommes obligés de négliger au profit de ceux qui, bien qu'hommes d'un rang inférieur, sont toutefois mieux désignés à l'acceptation de sacrements chrétiens.»

to come near the miss. so that they might attend school and hear the world of God (...). These were the first instances where the miss. had yet seen of people from a distance coming of purpose to seek instruction.» (39) (Newbury 1961 : 156).

Ceci est l'un des exemples explicites, provenant d'un témoin fiable et connaissant le tahitien, sur la spiritualité *ma'ohi* de l'époque. Le témoignage de Davies est parfaitement cohérent avec la remarque d'Oliver sur «la profonde préoccupation des *Ma'ohi* de leur destin après la mort» (Oliver 1974 : 908, cité ci-dessus).

De ce fait, cette première remarque témoigne aussi de la projection culturelle que constituent les conversions, le peuple *ma'ohi* saisissant la rhétorique de la damnation éternelle d'autant plus aisément qu'elle trouve des équivalents dans ses propres représentations.

On ne peut souvent saisir les attitudes polynésiennes relatives au christianisme que de manière très indirecte. Mais l'interprétation de certaines remarques de Davies paraît parfois possible. Le problème de l'engagement religieux et du choix, lié à une logique monothéiste («que votre parole soit oui oui, non non») paraît avoir été rencontré.

Le 26 juillet 1813, à Papeto'ai, Davies et d'autres missionnaires réunissent quarante *Ma'ohi*.

«They were asked one by one whether they were desirous of renouncing their false gods and cast away their evil practice of receiving Jehovah to their God and Jesus Christ for their Saviour and be instructed in the world of Jehovah (...) 31 requested their names to be written down as the professed worshippers of Jehovah (...) others professed their desire to do the same but defered having their names put down for the present (40) (Newbury 1961 : 164).

Le refus de s'engager symboliquement qui est ici manifesté peut être interprété de différentes manières : la seule remarque significative sur cette attitude me paraît être qu'elle est révélatrice du libre arbitre que le peuple polynésien semble conserver après la déclaration de conversion de Pomare. Il est évidemment regrettable que les témoins directs n'aient pas fournis plus d'informations sur la situation des convertis et notamment sur leurs liens de dépendance.

Le problème de l'engagement et du monothéisme est par contre clairement exprimé dans l'anecdote suivante, et dans les remarques qui le précèdent.

«It was now generally understood among the people that whoever entered the school either had or was about renouncing their former religion. A curious circumstance happened about this time among the scholars. A woman that has been admitted and attended some time was taken very ill ; a priest was sent for by some of the relations. It seems, when he came, he began to pray for her very earnestly to Satan under that name, entreating him to have confession upon

---

(39) «9 mai 1813. Trois hommes autrefois à Tahiti mais résidant à présent à Eimeo vinrent auprès d'un missionnaire pour converser ; ils semblaient préoccupés par le salut de leur âme mais du fait qu'ils vivaient à quelque distance on leur conseilla de se rapprocher des missionnaires afin de pouvoir assister à l'enseignement et entendre la Parole de Dieu(...)

(40) «On leur demanda un par un s'ils étaient désireux de renoncer à leurs faux dieux, de renoncer à leurs mœurs malignes, de recevoir Jehovah comme leur dieu et Jésus Christ comme le Sauveur et d'être instruits dans la parole de Jehovah (...). 31 demandèrent qu'on écrive leur nom comme celui d'adorateurs déclarés de Jehovah (...), d'autres déclarèrent leur volonté d'en faire autant mais se refusèrent à ce qu'on inscrive leurs noms pour l'instant.»

her (...) and forgive her crime which was attending school» (41) (Newbury 1961 : 168).

D'après Newbury le prêtre *ma'ohi* avait employé les paroles suivantes :

*O Tatani i aha e riri (eiaha e riri)  
fa ora fa ora (fa 'a'ora, fa'a'ora)  
teie te hapa  
na farue (fa'arue) ia oe  
na ha'avare oia te popa'a  
teie te Pua, i aha e ridi (te pua'a)*

O Satan ne sois pas courroucé  
laisse la vivre  
Voilà la faute  
C'est de te rejeter  
Les étrangers lui ont menti  
Voici un porc en offrande  
Ne sois pas courroucé

(Cité d'après le *Journal* de Davies, March 8, 1814, S.S.J. 3)

Les premières remarques de Davies me paraissent suffisamment « parlantes » en elles-mêmes : la nécessité de faire saisir aux *Ma'ohi* que la croyance en Jehovah est exclusive de toute autre croyance montre implicitement l'existence de l'attitude inverse : on peut croire à Jehovah et à d'autres dieux dans le Mo'orea des années 1810, de la même manière qu'une multitude de dieux, on l'a vu, coexistent au panthéon polynésien. Ce thème de l'exclusivité ou du caractère alternatif des relations sociales est un thème important. On l'a déjà esquissé, à la suite de D. Oliver commentant les tentatives de Pomare I de contrôler la presque totalité délaissant sa « base » principale : il est lié au problème de l'opposition entre « centre » et « périphérie » sur laquelle on aura l'occasion de revenir ainsi qu'à l'ensemble des domaines de la culture *ma'ohi* où des affiliations alternatives sont possibles. Cette spécificité culturelle des cultures océaniques a été mise en évidence par de nombreux auteurs. En discutant certaines remarques sur la société contemporaine de R. Lévy, on a vu que D. Oliver réserve — avec les précautions d'usage — le principe de la non exclusivité aux niveaux les plus bas de la société *ma'ohi*. Un article récent a montré que ce principe, qui peut apparaître un principe culturel de base, est présent dans le domaine de la littérature orale des Tuamotou, qui assigne à un même texte des significations différents par l'ambiguïté du signifiant (Ottino 1966). En tentant d'établir une « religion d'État » et en convertissant les réseaux d'autorité au christianisme c'est contre ce principe que les missionnaires vont lutter.

La relative autonomie de pensée conservée au niveau populaire par les *Ma'ohi* me paraît évidente dans cette autre anecdote, qui se situe également dans le Mo'orea de 1814, alors que la congrégation chrétienne ne cesse de croître. Le 27 août, une jeune fille arrive à Papeto'ai :

«She expressed a very great desire to be taught like those that worship the true God. She was encouraged to come to school and a book was given her, but her mother was exceedingly displeased on account of it and beat her severely, sent the book again and prevented her coming to school» (42) (Newbury 1961 : 177).

(41) «Il était à ce moment généralement admis chez les gens que quiconque entré à l'école avait renoncé, ou était sur le point de le faire, à la religion ancienne. Un étrange événement survint alors parmi les élèves. Une femme qui avait été admise et avait suivi l'enseignement pendant un certain temps tomba très malade ; un prêtre fut envoyé par des connaissances. Il sembla que quand il vint il pria très sérieusement Satan sous ce nom, l'enjoignant de la prendre en pitié (...) et de pardonner son crime, qui était d'assister à l'école.»

(42) «Elle exprima un très grand désir d'être enseignée comme ceux qui adorent le vrai Dieu. On l'encouragea à venir à l'école et un livre lui fut donnée, mais sa mère fut excessivement contrarié de cette nouvelle et la battit sévèrement, renvoya le livre et l'empêcha de se rendre à l'école.»

## C. 2. Vers la conversion des chefs des Iles Sous le Vent

La conversion de Pomare II et l'augmentation subséquente, régulièrement notée par Davies dans son *Histoire*, du nombre des *pure atua* va avoir des conséquences sur l'ensemble du réseau des chefs des Iles Sous le Vent présents à Tahiti-Mo'orea, on l'a vu, à partir de 1810. Le premier chef important arrivé à Mo'orea «en renfort» et sur la demande de Pomare fut Tamatoa IV de Ra'iatea, accompagné de Terito'otera'i, future épouse de Pomare II sous le nom de Teremo'emo'e ; entre 1810 et 1814, l'ensemble des chefs des Iles Sous le Vent arriveront à Tahiti-Mo'orea et le district de Pare où Pomare va résider une partie du temps, pour revenir à Mo'orea lorsque sa position à Pare s'avèrera trop inconfortable. Arriveront ainsi à Mo'orea Mai, Tefa'aora (de Porapora) ainsi que Tapoa, qui semble avoir l'autorité à la fois sur une partie de Ra'iatea et sur une partie de Porapora : et de Huahine, Mahine son fils Ta'aroa'ari'i et sa femme Opere ou Eperera, Tenania frère de Mahine et sa femme Itia mère de Pomare II ; et Fenuapeho, qui semblait avoir l'autorité sur Taha'a. (43)

Teri'itaria n'arrivera de Huahine accompagnée d'une flotille qu'en 1814 et du fait de son titre sur Huahine ainsi que de son lien d'alliance avec Pomare — on la nomme alors Pomare vahine — cet événement, dit Oliver, «revêt une importance cérémonielle exceptionnelle». (Oliver 1974 : 1342).

Dans un premier temps on va tenter de rendre compte des rapports généraux entre ces groupes mouvants, en festività continue, et le groupe des «chrétiens» réunis autour de Pomare. Ces rapports sont déterminés par l'importance statutaire accordée alors à chacun des groupes. Or il est évident que Pomare, investi du *maro 'ura*, n'est ni traditionnellement ni pour l'occasion considéré comme hiérarchiquement supérieur à chacun de ces chefs ; notamment à ceux de Ra'iatea, à qui il est allié mais qu'il ne domine pas (Oliver 1974 : 1338), du fait de l'importance accordée à leur rang de membre de la congrégation religieuse d'Opoa, lieu originel du culte d'Oro. Tamatoa arrive d'ailleurs à Mo'orea accompagné de deux représentations d'Oro, qui seront envoyées à Tautira (Newbury 1961 : 137).

Davies donne une idée de la situation générale lorsqu'il écrit qu'au retour des missionnaires de Port Jackson (1812)

«the chiefs from the Leeward Islands were still at Eimeo having done nothing of consequence towards the restoration of the Pomare government. There was peace or rather a cessation of hostilities but looked upon as of uncertain continuance the affairs of Government being unsettled» (44) (Newbury 1961 : 152)

En ce qui concerne l'adhésion aux pratiques religieuses *ma'ohi* de ce groupe de chefs, Davies écrit :

«the former religious practices, sacrifices to the Gods, etc. had been entirely abandoned on Pomare side and though Tapoa and others of the Raiateans would not recourse to their former heathen customs they dared not set about it in present circumstances» (45) (Newbury 1961 : 158).

(43) Oliver 1974 : 1338 ; et pour la femme de Mahine, Newbury 1961 : 172.

(44) Les chefs des Iles Sous le Vent étaient toujours à Eimeo sans avoir tenté aucune action conséquente en faveur de Pomare. Il y avait la paix ou plutôt les hostilités avaient cessé, mais cela était considéré comme provisoire, les affaires du gouvernement étant instables.»

(45) «Les anciennes pratiques religieuses, sacrifices aux dieux, etc. avaient été entièrement abandonnés du côté de Pomare et bien que Tapoa et d'autres gens de Ra'iatea n'osaient pas recourir à leurs anciennes coutumes païennes, ils n'osaient pas se déterminer nettement en la circonstance.»

La situation du christianisme apparaît l'exacte projection de la situation politique et des rapports de force

«On the side of Pomare's opponent several of those things were still kept up in some measure tho' the circumstances of the island at that greatly deranged the system. Many of the people everywhere seemed to doubt about the efficacy of their prayers and sacrifices and the various truth which had been so often and so long promulgated among them seemed at times to come to remembrance» (Newbury 1961 : *ibid.*).

D'après Davies, il y avait en 1813 plus de mille personnes des Iles Sous le Vent à Mo'orea et à Pare (Newbury 1961 : 158). (46)

Maintenant que ces conditions générales sont brièvement campées, on peut examiner les conversions des personnages des Iles Sous le Vent qui apparaissent dans les écrits des témoins, en gardant à l'esprit deux préoccupations : d'une part, les conditions des conversions, et, d'autre part, mais de manière liée, les «places» des chefs convertis dans l'ensemble des réseaux *ma'ohi* alors discernables. On profitera de ces descriptions pour cerner autant qu'il est possible la personnalité d'individus qui, avec la focalisation de ce travail sur l'île de Huahine et les Sous le Vent, vont apparaître périodiquement.

Eperera (épouse de Mahine)

La première convertie liée aux chefs des Sous le Vent mentionnée par Davies est Eperera (d'après une note de Newbury) ou Opere (d'après Davies), qu'il dit être l'épouse de Mahine, chef tribal de Huahine et co-chef de Mo'orea avec son frère aîné Tenania. (Newbury 1961 : 172). Je n'ai trouvé trace nulle part d'une telle épouse. Le R.P. J. Chesneaux qui a publié les souvenirs d'un chef de district français de Huahine, P. Marcantoni (Chesneaux 1928-1929) mentionne pour Mahine quatre épouses (1929 : 82) en n'indiquant le nom que de l'une d'entre elles Taoa (*ibid.*) mère de Ta'aroaari'i avec qui Mahine réside à Mo'orea ; il est possible qu'il qu'il s'agisse de cette femme. On peut noter que la déclaration de conversion de cette épouse n'est pas simultanée de celle de Mahine. Cette absence d'unité culturelle des couples de haut statut a été constamment notée par Oliver (Oliver 1974, notamment le volume 2).

Matapu'upu'u (Taa)

Le deuxième converti de Huahine mentionné par Davies est Matapu'upu'u, qui sera célèbre dans les annales missionnaires sous le nom de Taa. Voici comment ce personnage apparaît dans l'*Histoire* de Davies.

«When the chief Upaparū /de Ra'iatea/ and his people were coming to us from the other side of the island as they passed, they called at the camp of the Raiateans who have lately come over from Tahiti, when one of the chiefs endeavoured earnestly to persuade Upaparū not to cast away the Gods and old customs but join him and carry the flag of the Gods to Ra'iatea, cautioned him to beware of Utami and Matapu'upu'u another of our people, a man of consequence

(46) «Du côté des opposants à Pomare plusieurs de ces choses étaient plus ou moins conservées en dépit des grandes modifications du système provoquées par les circonstances prévalant dans l'île. Beaucoup de gens un peu partout semblaient douter de l'efficacité de leurs prières et sacrifices et les diverses vérités qui avaient depuis si longtemps été répandues parmi eux semblaient parfois leur revenir à l'esprit.»

among his country men being a priest and principal *arioi*. He said the Popaa had enticed and entangled those two men, and now they made it their business to entice and entangle others» (47) (Newbury 1961 : 173).

Ellis rapporte que :

«Taua était né à Huahine où il avait exercé la fonction de prêtre principal à la mort de son frère aîné dont il avait repris la charge. Il vint de Huahine aider Pomare en 1811. Au début de 1813 il embrasse le christianisme et se fit inscrire parmi les premiers à Eimeo» (1972 : 339). C'est Taua-Matapu'upu'u qui d'après Ellis annoncera l'issue favorable aux chrétiens de la bataille de «Fei pi» car les termes *ua pau* (litt. «/inaccompli/épuisé» qui servent toujours à désigner la défaite, en l'occurrence celle du parti hostile au christianisme.)

C'est Taua qui sera chargé de transmettre aux chefs restés à Huahine l'ordre de destruction des idoles (Ellis 1972 : 383). Il apparaît avoir joué dès l'installation de la station de Huahine le rôle de guide et d'accompagnateur des missionnaires. Sur son rôle de grand prêtre antérieur, je n'ai pas de détails supplémentaires, ni sur l'unité territoriale dont il était originaire. Il existe à ma connaissance deux mentions de grands prêtres de Huahine, l'une chez Tyermann et Bennett (Montgomery 1832, I : 208-209) l'individu en question est nommé Toumata ; d'après C. Barff, responsable de la station de Huahine, Toumata mourra en 1858, (Barff to Directors, Huahine October 25, 1858 S.S.L. 27) ; la deuxième mentionne un ancien prêtre païen (*a former priest*) du nom d'Atae, qui est toujours actuellement un nom d'un groupe familial de Fare (Barff to Directors, October 12, 1841 S.S.L. 14).

Matapu'upu'u deviendra l'un des diacres principaux de Huahine dans les années 1820 (Newbury in Ellis 1972 : II) et c'est pour ainsi dire à ce titre qu'il deviendra un adepte de la secte des *Mamaia* à Maupiti dans les années 1827, secte qui, on le verra, a pour but essentiel de restaurer le monde culturel *ma'ohi* alors largement aboli. Taua est mentionné comme responsable du groupe territorial de Taura i Muri à Huahine pour la société d'entraide de Huahine à la société mère de la L.M.S. (S.S.L. 3). Ainsi qu'on l'a vu les «groupes» territoriaux de Huahine de l'époque sont en fait des réseaux répartis sur l'ensemble de l'île. Cette imprécision explique mon ignorance sur les affiliations territoriales de l'un des plus célèbres diacres de Huahine.

#### Mahine

La conversion de celui qui apparaît comme le principal chef de Huahine est plus importante encore. Elle ne sera pas acquise avec autant de facilité apparente que celles de sa femme et de Matapu'upu'u. On a noté ci-dessus son apparition comme chef simultanément de Huahine et de Mo'orea. La chefferie de Huahine lui aurait été conférée, d'après Oliver (1974 : 1315) citant Chesneau, à la suite d'un affrontement guerrier entre sa grand mère Mo'ohono, deuxième femme de Mato, un chef de Ra'iatea, et la «reine» de Huahine Fa'atuara'i, rencontrée par Cook en 1777.

Ses premières résistances à la conversion sont évoquées à plusieurs reprises par les missionnaires, notamment par Ellis qui le décrira pourtant comme «un ornement lumineux, un brillant et solide fleuron de la croix» (1972 : 309). Les résistances se manifestent tout d'abord dans des conversations avec Pomare II à Mo'orea (Ellis 1972 : 303) l'année 1813, mais, comme dans bien des cas chez les Polynésiens, on y voit s'y manifester beaucoup de tolérance simultanée : c'est ainsi que devant le désir de son fils Ta'aroaari'i de se convertir, il l'accompagne lui-même chez les missionnaires, refusant de suivre son exemple (Ellis 1972 : 309). Ellis le cite alors comme «roi de Huahine et chef d'Eimeo», ces termes impropres entendant sans doute signifier les partages du contrôle territorial qu'on a évoqués. Il sera baptisé le 21 septembre 1819 (Ellis 1972 :

(47) «Quand le chef Upaparu et ses gens arrivaient vers nous depuis l'autre côté de l'île, quand ils passèrent, ils s'arrêtèrent au camp des gens de Ra'iatea récemment arrivés de Tahiti ; c'est alors que l'un des chefs entreprit sérieusement de convaincre Upaparu de ne pas jeter ses dieux et les vieilles coutumes mais de se joindre à lui et de porter l'emblème des dieux de Ra'iatea, le prévint contre Utami, et Matapu'upu'u un autre de nos gens, homme d'importance dans son pays, étant prêtre et l'un des principaux *ario'i*. Il dit que les Popaa avaient manipulé les deux hommes et que maintenant ils se donnaient pour mission de manipuler les autres.»

493), sa conversion dont je n'ai pas trouvé de trace chronologique ayant dû se situer en 1815. Cette date semble indiquer que la conversion de Mahine est, comme dans bien des cas, postérieure à la victoire militaire des chrétiens et donc une sorte de conséquence conceptuelle directe de son appréciation politique de la situation. Ellis a hâte de noter qu'il est un des premiers convertis (493) ; et la période de temps qui sépare sa conversion de son baptême ressemble à celle qui parut nécessaire aux missionnaires pour s'assurer du bien fondé du baptême de Pomare II. Mahine, on le verra, sera un support exemplaire de l'entreprise missionnaire, et l'ensemble des témoignages des hommes de la L.M.S. est bien près de le sanctifier. En 1853, Platt, l'un des fondateurs de la mission de Ra'iatea, parlant des multiples épreuves qui secouent l'entreprise protestante, écrira : «Aussi longtemps que Mahine 'le grand' fut en vie, tout se passa très bien (*all went smoothly on*) ; et il évoque plus loin «la vieille race des chefs qui se confièrent à la chrétienté» (Platt to Directors, January 7, 1853 S.S.L. 25). En fait, il est difficile de cerner les raisons exactes pour lesquelles Mahine s'avéra être jusqu'à sa mort un aussi fidèle allié des missionnaires. En tant que chef, et du fait des bouleversements religieux qu'on a essayé de retracer, il y avait les mêmes intérêts stratégiques ; mais de plus on est contraint d'insérer ici des facteurs «personnels» qui le séparent par exemple de la «reine» de Huahine, Teri'itaria dont on va présenter la personnalité ci-dessous, qui contrairement à Mahine et bien que convertie de la première heure essaiera toujours de trouver dans la conjoncture des occasions de profit immédiat. Très étonnamment, Mahine n'est pas mentionné dans la société d'entraide de Huahine de 1819.

Cet appui se manifestera sur tous les plans. Ellis le mentionnera comme « le premier indigène des mers du Sud à habiter une maison à deux étages » (435) dans les années 1820, maison qui constituait alors une curiosité dans tout le Pacifique. Comme tous les chefs importants, Mahine avait une suite importante de messagers et d'accompagnateurs, dont certains *arioi*. A son propos, Ellis parle d'un «chef inférieur» de Huahine — il devait s'agir d'un *ra'atira* — nommé Navenavehia qui l'accompagna à Mo'orea. Ce dernier semble l'un des premiers introducteurs à Huahine de la construction de chaux, du fait qu'il avait habité lors du séjour à Mo'orea chez M. et Mme Bicknell, résidents anglais qui semblaient spécialistes de ces constructions et possédaient un four à chaux (Ellis 1972 : 430). Ellis parle également d'un « homme de Mahine » Raveae, qui accompagne le missionnaire à Huahine l'année 1818, enfin, il mentionne un messager de Mahine qui s'appelle Vahaivi (384).

Sa position à Huahine même est loin d'être définie précisément. L'ensemble des correspondances missionnaires en parlent comme le « roi » de Huahine (S.S.L.), mais ils emploient aussi le terme reine pour Teri'itaria. Ellis, on l'a noté, en parle comme du « chef de Huahine et d'Eimeo (329), « roi de Huahine et chef d'Eimeo » (309), et par la suite comme « chef d'Huahine et l'un des juges de Tahiti » (617) en 1823, lors du « couronnement » de Pomare III, jeune fils de Pomare II. On aura l'occasion de revenir sur les fonctions « territoriales » ou « tribales » de Mahine en opposition à celles « nominales » de « l'autre » reine de Huahine Teri'itaria.

Mahine faisait partie de l'unité de parenté des chefs des Sous le Vent dont seront issus la plupart des chefs de Huahine jusqu'à l'annexion française. A ce titre, il résidait à Puaoa, à l'ouest du lac de Faunanui situé au nord de la grande Huahine, mais il avait probablement comme tous les autres chefs polynésiens d'autres affiliations résidentielles. Il est important de noter à son propos que les chefs des Iles Sous le Vent ne sont pas séparés en des groupes de descendance distincts qu'on pourrait imaginer associés à chacune des îles. Il existe de multiples liens d'alliance entre ces chefs, et notamment entre les premiers chefs de Ra'iatea et ceux de Huahine. D'après les « Souvenirs » de P. Marcantoni, ce sont deux jeunes chefs venant d'Opoa qui obtinrent au XVIIIème siècle la prééminence sur Huahine (Chesneau 1928 : 64-67). Chesneau indique que l'un d'eux, Mato, est le père de Mahine (1929 : 81) qui serait issu du mariage de Mato et de sa deuxième femme, Tetuaveroa, fille d'un « grand prêtre de Huahine » Mo'ohono. La première femme du site de 1769 à Huahine aura, avec Mato, une fille nommée Turaiari'i qui épousera Tamatoa IV de Ra'iatea. (Voir tableau généalogique ci-dessous). On précisera l'ensemble de ces relations à la fin du présent paragraphe, de manière à donner une idée précise de l'endogamie du groupe des chefs des Sous le Vent. D'après Chesneau, Mahine meurt le 2 février 1838 (1929 : 83). Le nom de Mahine est toujours porté dans le Huahine contemporain par le groupe de descendance des Teururai, issu d'un petit fils de Mahine.

## Teri'itaria

On a évoqué ci-dessus l'importance cérémonielle de l'arrivée à Mo'orea de celle qu'on appelle, depuis 1814, Pomare vahine. Teri'itaria est considérée par les Polynésiens actuels comme un « nom de fonction »

attribué au chef titulaire de l'île ; avant Pomare vahine, le premier porteur connu semble être le fils de Mato et Fa'atuara'i, frère de Turauari'i, épouse de Tamatoa IV. Il est d'ailleurs difficile d'être sûr de l'identité de Tamatoa III et IV. Oliver (1974 : 1212) diffère en ceci de Teissier (1978 : 72) qui critique également la généalogie des chefs des Sous le Vent donnée par T. Henry (1962 : 259). La différence essentielle entre les deux versions est la suivante : dans l'une (Oliver, T. Henry), Tamatoa IV est le petit fils de Tamatoa III ; dans l'autre (Teissier), il est le fils de Tamatoa III. Les arguments avancés par Teissier, qui s'appuie sur le fichier généalogique du tribunal de Pape'ete, sont hélas formulés d'une manière ambiguë. Ils consistent essentiellement en une confrontation chronologique des dates possibles de vie des deux hommes. Pour Teissier, Tamatoa III serait né vers 1757 et mort vers 1831, et aurait eu le surnom de Fa'o ; Tamatoa IV surnommé Mo'e 'ore, serait né vers 1797 et mort à *la même date*. Si les dates de naissance sont exactes — je n'ai pas d'élément nouveau à cet égard — il serait fort douteux que l'un soit le petit-fils de l'autre (Teissier 1978 : 72-75).

Cette digression sur les chefs de Ra'iatea est nécessaire pour l'avancement de ce paragraphe dont l'objet est de situer Teri'itaria, ou « Pomare vahine ». L'ensemble des témoignages s'accordent pour dire qu'elle est fille d'un Tamatoa — probablement de Tamatoa III — et sœur de Terito'otera'i — Teremo'emo'e, épouse de Pomare II. Teissier calcule qu'elle serait née vers 1790 (1978 : 74-75). Elle sera connue dans les témoignages historiques postérieurs comme la « tante » de Pomare IV, fille de Pomare II, du fait de son « mariage » politique avec ce dernier. Il ressort de l'ensemble des témoignages que l'itinéraire de Teri'itaria est lui aussi représentatif du caractère « supra insulaire » des chefs des Sous le Vent. Oliver rappelle que Pomare II lui préfère sa sœur Teremo'emo'e parce qu'il trouve cette dernière plus belle. Beaucoup d'auteurs européens lui trouvent une allure « masculine » et l'énergie qui est censée accompagner ce trait de sa personnalité. Ceci, nonobstant les goûts personnels de Pomare II, ne coïncide pas avec ce qui paraît être le résultat de critères esthétiques *ma'ohi*. Il est notamment possible que Teri'itaria ait subi cette déformation du nez dont parle par exemple Ellis : « Il arrivait souvent / aux parents tahitiens et aux nourrices / de presser sur les narines des petites filles pour les écraser, car ils considéraient un nez épâté comme un signe de beauté » (1972 : 172).

L'itinéraire de Teri'itaria témoigne exemplairement, on l'a vu, de la pluralité des affiliations territoriales qui marquaient la vie des chefs. En 1815, alors qu'elle a d'après les estimations de Teissier environ vingt cinq ans, Davies rapporte qu'elle se déplace à Tahiti depuis Mo'orea, car elle n'a jamais encore vu l'île principale de l'archipel (Newbury 1961 : 186) ; mais en 1820, elle résidait d'après Charles Barff à Tahiti avec sa sœur, femme de Pomare (Barff to Seymour, « Admiral of the Blue », November 18, 1845, S.S.L. 18) ; en 1847, elle sera à Ra'iatea dans sa « famille » (Charter to Directors, October 29, 1847, S.S.L. 19) ; mais Ellis, toujours prompt à rendre compte de l'influence occidentale, parle de la nouvelle maison qu'elle se fait construire à Huahine dans les années 1820, « sur une jetée avancée sur la mer », probablement dans la baie de Fare (1972 : 437). En 1821, c'est à Tahiti que les émissaires des « chefs tribaux » de Huahine vont lui proposer les nouvelles lois de l'île (Ellis 1972 : 560).

J'ignore les modalités précises selon lesquelles Teri'itaria reçut la « royauté » de Huahine. La seule mention que je connaisse de cet événement se situe dans Chesneau : « A cette époque / vers 1819 / Mahine retire le titre de roi à Ta'aroaari'i / son fils / pour le donner à une de ses parentes qui devint reine sous le nom de Teri'itaria. » (1929 : 82). Chesneau semble indiquer qu'il ait existé déjà alors des résistances à cette passation de pouvoir. Effectivement, les chefs tribaux de Huahine vont s'opposer pendant de nombreuses années à son chef « titulaire » notamment pour le contrôle de la production et des droits de port. Le conflit sera essentiellement axé sur leurs droits de résidence opposés au droit symbolique de Teri'itaria qui du fait de ses liens avec les Pomare est considérée comme « Tahitienne ». Ce que les protestants appellent la « jalousie de Teri'itaria pour la prospérité de Huahine » se manifestera à de nombreuses reprises, et notamment après l'annexion française de Tahiti en 1843. L'enseigne de vaisseau de Bovis officier du protectorat dans les années 1850, parle d'elle en ces termes au sujet de sa participation à la bataille entre païens et chrétiens de Fei Pi : « les forces de Pomare étaient commandées par sa belle sœur, la vieille reine actuelle de Huahine, qui unissait le courage du guerrier le plus accompli à une énergie implacable qu'on ne trouve généralement pas dans sa race » (De Bovis 1855 (1978) : 66). Il est probable que Teri'itaria se soit convertie au protestantisme dans l'enthousiasme populaire consécutif à cette bataille, dont l'issue, on l'a vu, sonne le glas de la culture tahitienne pré-européenne. Ellis rapporte qu'elle se rendit au combat « bras dessus bras dessous » avec Mahine, évoquant à ce propos l'existence d'une coutume militaire nommée *pito* (Ellis 1972 : 188).



Bien que j'ignore les circonstances exactes de la conversion de Teri'itaria, les réactions ultérieures des missionnaires des Sous le Vent à son égard paraissent montrer qu'il s'agissait d'une de ces conversions « de circonstance » auxquelles se sentirent appelés la grande majorité des Polynésiens, selon la logique historique et culturelle qu'on a essayé de mettre en évidence ci-dessus ; en tout cas, les réticences ou, pour ne pas parler par euphémisme, l'hostilité de Teri'itaria au christianisme sous sa forme protestante polynésienne apparaîtront clairement, de même que l'hostilité des missionnaires à son égard, dans les années 1840, et notamment après l'annexion française de Tahiti. Elle apparaîtra surtout soucieuse de consolider sa position politique et, malgré ses dires, se tournera du côté français et fera partie du groupe politico-familial entourant Pomare IV dont la préoccupation principale est de contrôler les Sous le Vent en accord avec le nouveau pouvoir : elle adoptera l'un des enfants de Pomare IV (Ari'iaue) avant 1828 et elle essaiera, dans les périodes troublées qui vont suivre l'annexion française, de le faire accepter comme « roi » de Huahine par une population parfaitement hostile à cette manœuvre.

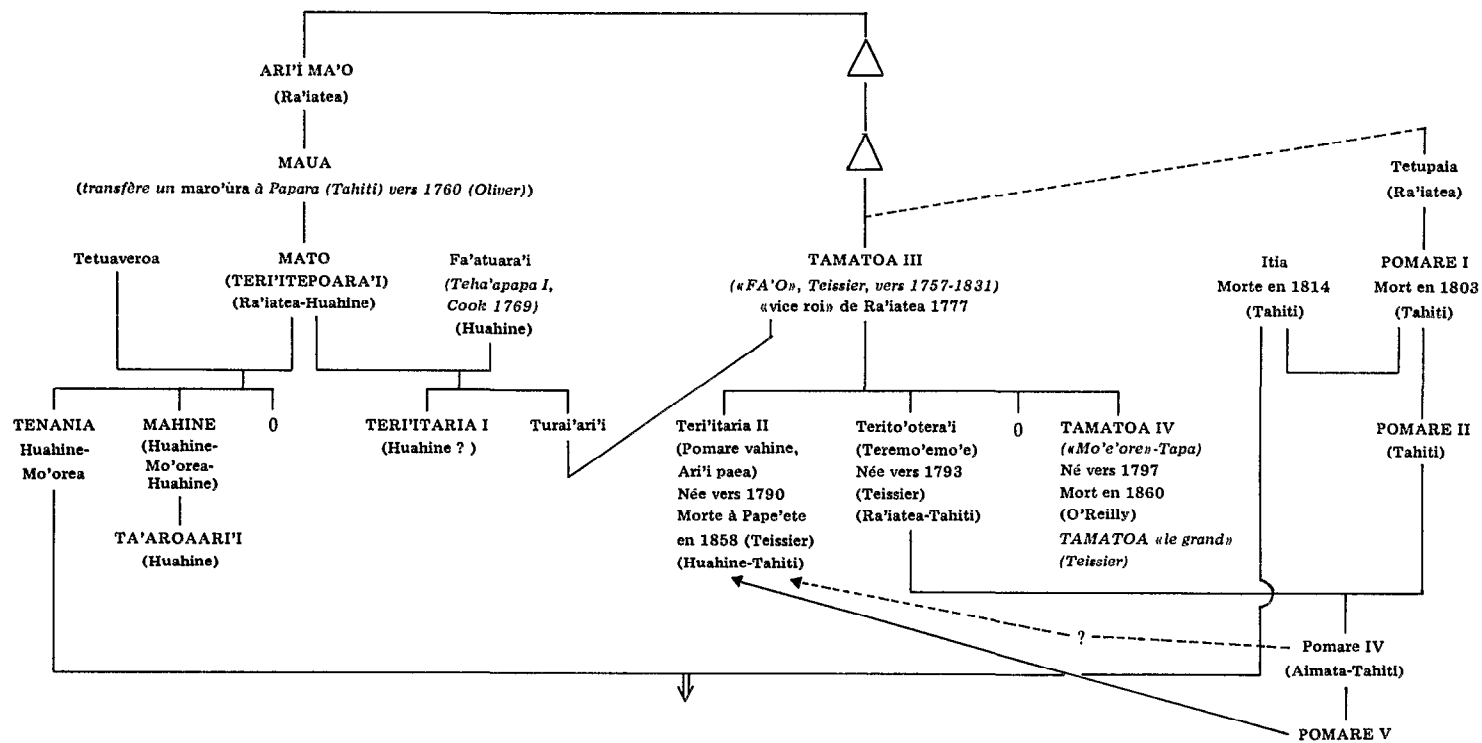
On aura l'occasion dans la suite de se familiariser avec ce que l'on peut connaître d'autres personnages liés à Huahine et qui jouent un grand rôle dans les nouvelles configurations culturelles mises en place après la vague de conversions : il en va ainsi par exemple d'Hautia, souvent cité par Ellis comme « gouverneur » de Huahine et « premier ministre » de Mahine ; du fils de Mahine, Ta'aro'aari'i et du groupe de descendance issu de ce dernier. On va récapituler dans le tableau suivant les affiliations parentales et territoriales, des principaux personnages des Sous le Vent qu'on a évoqués ci-dessus.

Le tableau ci-joint appelle quelques remarques. Les *lieux de résidence* sont des affiliations territoriales *principales* ; mais le lecteur doit toujours conserver à l'esprit que tous les chefs polynésiens du XIX<sup>ème</sup> siècle se déplacent beaucoup, et que pour certains il est difficile de discerner quelle peut être leur résidence « principale ». On verra que ceci peut caractériser en partie, selon des modalités particulières, les chefs ou « rois » contemporains que sont les conseillers territoriaux, représentants les îles à l'Assemblée de Tahiti. (Volume 3)

Ce tableau n'est pas exhaustif, certains individus n'apparaissant pas dans les développements qui vont suivre. De plus, il est limité aux générations de chefs qui sont présents à l'époque des conversions. On précisera selon chaque période envisagée l'évolution de ces alliances et leur développement au fur et à mesure des nouvelles naissances.

### Tamatoa III

Bien qu'on ait centré la description sur les chefs de Huahine, le contexte du Mo'orea des années 1812-1815 est aussi constitué de la présence d'autres chefs des Îles Sous le Vent, notamment de Tamatoa III et de son fils Mo'e'ore (Newbury 1961 : 201). On a déjà vu que pendant la première visite missionnaire à Huahine, Tamatoa et Tapoa avaient eu soin de se tenir à l'écart des prêches, sans doute parce qu'ils ne mesuraient pas à l'époque les implications politiques de la conversion au christianisme. Tamatoa notamment, un personnage considérable, apparaît à la fois tenté de se convertir et extrêmement prudent à cet égard. On a vu qu'il est arrivé à Mo'orea porteur des effigies d'Oro (ci-dessus) et qu'il ne sait pas, d'après Davies, quelle conduite tenir (ibid.). Il réapparaît régulièrement sous la plume de l'auteur de *l'Histoire de la Mission tahitienne*. Bien que plusieurs personnes de son entourage se « fassent inscrire » comme on disait à l'époque (sa femme Apari, son frère Hiaiai) (Newbury 1961 : 175), Davies ne fait mention de sa conversion qu'après la victoire des chrétiens en 1815 (Newbury 1961 : 197). Il avait toutefois mentionné « l'attention » prêtée par Tamatoa aux prêches (177). Tamatoa, Fenuapeho, principal chef de Taha'a, partent à Ra'iatea le 23 juillet 1814 ; c'est alors que Tamatoa exprimera le désir que « des missionnaires viennent aux Sous le Vent pour y résider » (177) et ces demandes se poursuivront d'une manière continue jusqu'à ce que la « station » d'Utumaoro soit fondée par John Williams puis George Platt. Il apparaîtra que le désir de Tamatoa de voir le christianisme représenté dans son île est lui aussi lié à un désir fondamentalement *ma'ohi*, d'accumuler des biens. Son fils aura ainsi, notamment, à se justifier de l'utilisation de fonds collectés à l'intention de la L.M.S. de Londres (Tamatoa to Directors, 9 juillet 1822, S.S.L. 3) mais utilisés, provisoirement d'après lui, pour acheter un bateau, le schooner *Endeavour* en co-participation avec John Williams. Bien que l'attention se porte sur la mission de Huahine, on suivra à intervalles réguliers l'intervention de la « dynastie » des Tama-



Quelques relations d'alliance entre les chefs polynésiens des Iles Sous le Vent et de Tahiti – Années 1800 – 1830

toa dans les affaires des Iles Sous le Vent représentant d'une partie de Ra'iatea, puis, en théorie, de l'ensemble de l'île, après un « couronnement » qui inaugure les interventions volontaristes des hommes de la L.M.S. sur la situation politique tahitienne ; les Tamatoa entretiendront des liens étroits avec Huahine du fait de leur proche parenté avec la « reine » de cette dernière île. Après que la station de Huahine ait été créée, ils assisteront régulièrement aux services de Fare qui rassemblent une bonne partie de l'île (Newbury 1961 : 292 sq.) ainsi que de nombreuses personnes de Ra'iatea, porteuses de demandes d'installation des protestants dans leur île.

### C. 3. Victoire de l'alliance chrétienne (1815)

Sur la bataille dite de Fei Pi, ou Fei pei — personne ne s'accorde sur le nom —, qui oppose à Puna'auia après de nouveaux développements politiques l'alliance des « *pure Atua* » aux chefs païens réunis autour d'Opuhara (de Papara), il me paraît inutile d'ajouter de nouveaux développements aux multiples compte rendus qui en ont été faits par la quasi totalité des auteurs classiques. La bataille gagnée par Pomare et les chefs des Sous le Vent replace les groupes liés à Pomare II dans leur situation dominante ; lui-même va être considéré comme le « roi » de Tahiti-Mo'orea, résidant tantôt à Pare tantôt à Mo'orea. Il suffit de noter que le processus menant à cet affrontement, présenté comme final, est sous-tendu par des principes de la politique *ma'ohi* désormais familiers : les réseaux liés à 'Opuhara et aux Teva, inquiets de l'augmentation régulière des Polynésiens qui « s'inscrivent » et deviennent ainsi *pure atua*, projette des attaques surprises pour exterminer les groupes chrétiens, établis à Mo'orea depuis 1812 et probablement en nombre important à Tahiti : il s'agit de s'opposer à un dieu perçu comme le principe d'unité de la faction politique liée aux Pomare. Cet affrontement est l'un des événements mémorisés par les Polynésiens actuels, notamment du fait de son caractère dualiste et de l'opposition « païens / chrétiens » qui, on l'a vu, est toujours opérante dans la Polynésie contemporaine (vol. II). La clémence de Pomare II, qui épargne les vaincus, fait sans précédent, amène les chefs opposés à croire à l'efficacité de Jehovah.

La croyance en cette efficacité paraît affermie dans les esprits par la multiplication d'actes considérés comme sacrilèges vis-à-vis des dieux *ma'ohi* : destruction des *marae*, incendie des effigies d'Oro par un prêtre Pati'i, à Mo'orea ; utilisation, rapportée par Ellis, d'une des effigies de ses dieux protecteurs par Pomare pour la construction d'une maison.

### Chapitre 3

#### DE LA LUNE DE MIEL A LA DESILLUSION

(1818 - 1831)

« Its is a remarkable fact that the natives here were always more prone to think highly of what was brought from a strange country than what belonged to their own.» (Tyerman et Bennett, envoyés spéciaux de la L.M.S., parlant en 1821 d'un « dieu-requin » spécialement révééré à Huahine et considéré comme originaire de Maupiti.)

## CADRE CHRONOLOGIQUE

1818 - 1822	Création d'une « néo culture ». Installation de « stations » missionnaires aux Sous le Vent ; création de « sociétés ecclésiastiques » ; projets de développement commercial (sucre, tissage du coton, arrow root) ; création de hiérarchies ecclésiastiques.
1821	Mort de Pomare II.
1823	Echecs des projets de développement commercial (l'exemple de Ra'iatea). Couronnement de Pomare IV. Voyage de Duperrey sur <i>la Coquille</i> .
1826 - 1831	Développement et échec du mouvement messianique des <i>mamaia</i> .
1837 - 1839	Mises en cause en Europe de l'action missionnaire.

## 1. Prologue

### A. Processus historiques et modèles culturels

Le processus historique déclenché par les conversions massives au christianisme des années 1812-1818 est d'une grande complexité. Pour la perspective de l'historien, son caractère le plus général, le plus fondamental, est d'être *irréversible* : l'enthousiasme pour Jehovah qui déferle dans les Îles de la Société détermine des bouleversements de *tous* les aspects de la culture *ma'ohi*. A partir des années 1817-1818, aucun témoin ne rendra plus jamais compte de la foisonnante multitude des rituels, des guerres et des fêtes qui jalonnaient la durée spécifique de la culture polynésienne ; entré en force dans la conjoncture décisive que l'on a examinée ci-dessus, le christianisme protestant constituera à jamais la référence obligée de la nouvelle « civilisation » qui se dessine.

L'irréversibilité du processus qui fixe le protestantisme est également la caractéristique retenue par les Polynésiens contemporains. En 1976, le pasteur Terito'o me disait :

« En 1815, les missionnaires ont commencé et en 1816 par là c'était bien établi (*papu mau*) par exemple à Ra'iatea-Taha'a (...) et une fois que c'était créé, ah, plus question de changer (*aïta e maere*) »

L'ensemble polynésien paraît atteint en plein cœur par Jehovah, par les calvinistes obstinés dont la parole témoigne de sa perfection et de sa force. Mais l'on sait déjà que l'ajustement des cultures alors mises en présence est étrange, voire parfaitement surréel : que l'on songe ainsi au tableau constitué par Pomare II traduisant en tahitien la Bible en compagnie de Nott et de Crook, fondateur de la station de Pape'ete (Wilks harbour ou Mount Hope) : dans la vaste maison de Papaoa où s'insère au travers des chaumes et des cloisons de bambou l'inimitable lumière des îles, le « roi », au corps massif, est vautré sur sa couche, la poitrine rehaussée par un coussin. Mais pendant cette pieuse tâche, ses amis bisexuels (*mahu*), ceux qu'Orsmond nomme ses « ugly male wives » (1), viennent lui quémander, tels des oiseaux gourmands, de l'alcool qu'il leur sert de ses mains. Nott et Crook, au teint blême, engoncés dans des redingotes noires et élimées, détournent le regard (2).

La situation est extrême : mais cette position limite permet de pressentir le contexte de la nouvelle configuration culturelle. D'une certaine manière, toutes les situations historiques que va connaître l'ensemble polynésien s'apparentent à l'incroyable scène dont parle Crook : leur degré de surréalité sera simplement fonction de la plus ou moins grande distance culturelle alors repérable. Il faut l'aveugle confiance des hommes de la L.M.S. dans la victoire divine pour croire que les *Ma'ohi*, des *ari'i* les plus puissants aux plus humbles chefs de maisonnée, vont progressivement se transformer en gentlemen de l'Angleterre victorienne, selon la progression linéaire de l'évolutionnisme auquel ils vont bientôt adhérer et dont la logique est déjà dans les années 1820 en germe dans leur conscience.

(1) Dans la lettre désespérée qu'il écrit en 1849 au révérend Cuzens et aux membres de l'Église de la paroisse anglaise de Portsea. Cité par C. Newbury 1961 : 349 sq., d'après le manuscrit des *South Seas Odds 3*.

(2) Journal de Crook, 6 february 1821, cité par Oliver 1974 : 372.

Cela, pour eux, va pourtant « de soi » : car les conversions massives de ces années glorieuses ne sont nullement perçues comme les malentendus qu'elles devraient constituer ; le christianisme est le premier pas d'une évolution vers la lumière ; la source de cette lumière se situe du côté de l'Angleterre pré-industrielle, de son gouvernement « libre et équitable » (Elder), de sa maîtrise des « arts de la civilisation ». La victoire de Jésus Christ définit le premier point d'ancrage d'une syntaxe qui relie ce premier terme à d'autres selon d'imparables modalités logiques : si les Polynésiens se sont convertis, c'est que Jésus a vaincu Satan ; si Jésus, dieu des nations évoluées, a vaincu, c'est que la Polynésie va ressembler bientôt à l'Angleterre.

Telle serait sans doute la base minimale sur laquelle Nott, Davies, Ellis, Barff et les autres se seraient trouvés d'accord en 1817, alors que le plus important *ari'i* des archipels est en « instance de baptême » et proteste de son repentir et de sa sincérité.

Mais l'ethnocentrisme naïf des pasteurs n'est pas seul en cause, dans le processus désordonné, agité, qui brise les cohérences fondamentales de la société *ma'ohi* sans pouvoir leur substituer — et pour cause — des régulations comparables ; car les Polynésiens, et parmi eux, essentiellement, les chefs, partagent avec les hommes de la L.M.S. le fantasme de la modernité. C'est même leur préoccupation explicite la plus claire, en tout cas en ce qui concerne les Iles Sous le Vent ; chaque chef important voudra y avoir « sa » station, « son » temple, « son » école, et les effigies divines les plus sacrées seront dans le même mouvement brûlées, enterrées, et même — muséographie oblige — envoyées via la L.M.S. aux Directeurs de Londres (3).

A partir de ce consensus partiel, de ce malentendu producteur de sens, toutes les interprétations sont évidemment possibles : ces interprétations sur l'« échec » ou la « réussite » du projet de la L.M.S. constituent toujours, d'une certaine manière, la base même des schémas idéologiques utilisés dans la Polynésie actuelle pour parler de l'évolution historique de l'actuel « Territoire d'Outre-Mer » de la France. Les uns insisteront sur un tableau pestilentiel du Tahiti d'avant les conversions, où les ficus environnant les *marae* s'ornent des cadavres putréfiés offerts à 'Oro, tableau contrastant avec celui de foules en robes blanches entonnant d'une voix vibrante des cantiques, dans des temples flambants neufs ; les autres mettront en avant les tragiques conséquences de la pénétration européenne — en confondant ainsi pêle mêle « peigneurs de grève » et pasteurs, amiraux et baleiniers.

Il n'entre évidemment nullement dans le propos de ce travail de prendre parti dans ce genre de querelle, précisément parce que les termes, assortis de jugements de valeur, en sont « piégés », du fait qu'ils méconnaissent le caractère *inconscient* des phénomènes en jeu dans la Polynésie des années 1810-1820. Le malentendu culturel qui scelle la victoire du christianisme ne peut en outre être vu comme une base stable de communication entre les deux cultures qui tentent de s'articuler. S'étant un moment croisées, chacune d'elles va aller son chemin, l'une vers l'anomie et le déclin, l'autre vers le repli sur soi. Dès 1831, des appréciations hostiles, parfaitement explicites, vont être portées par les *Ma'ohi* sur les gens de la L.M.S. ; bien avant, dès 1823, le docteur Lesson de l'expédition Duperrey rapporte, lors de son séjour à Porapora, qu'un Polynésien lui paraissant jouer le rôle de « fou » des chefs Mai et Tefa'ora contrefait en le moquant le responsable de la station, J.M. Orsmond (4) :

« ce bossu (...) singeait M. Orsmond et ne tarissait pas en ne cessant de dire *Mitonary fofo*, fi des missionnaires. » (Je n'ai trouvé le terme *fofo* dans aucun dictionnaire.)

L'ordre institutionnel dont le chapitre présente les principales composantes, se présente ainsi comme un produit historique objectif de processus qui échappent, partiellement ou totalement, à la volonté des acteurs. Autrement dit, il est le résultat de la confrontation de modèles culturels inconscients qui, dans chaque domaine essentiel, s'articulent selon leurs lignes de force. La spiritualité *ma'ohi* se confortera à jamais de la pratique du *chant* — l'un des plaisirs contemporains les plus clairement valorisés par les congrégations polynésiennes ; l'attention traditionnellement accordée à l'usage du *corps* conjointe à la prégnance aux formes matrimoniales les plus profondes empêchera les réformes de la sexualité proposée par les missionnaires d'être jamais autre

(3) Tamatoa to Directors, Juillet 1822, S.S.L. 3.

(4) *Mémorial Polynésien* I (1978) : 479.

chose qu'une visée chimérique, un pur discours, même si à cet égard les actions sociales sont, elles, bien réelles. Dans ces conditions, il devient parfaitement clair que les hommes de la L.M.S., témoins quasi exclusifs de ce qui se passe sous leurs yeux, soient en quelques décades de plus en plus partagés sur les diagnostics à porter sur les résultats parfois tragiques de leur propre action ; d'autant qu'entre 1820 et 1840 une multitude de visiteurs de toutes obédiences, de toutes nationalités, se mêlent de juger de la situation polynésienne. Kotzebue (amiral d'une flotte russe de passage en 1824) est « contre », les capitaines anglais de 1820-1830 (Gambier, Beechey, Hervey) sont évidemment « pour » — cet événement demandera des commentaires —, le docteur Lesson de l'expédition scientifique française de 1823 est à la fois amusé et indigné. Ces désaccords ne font jamais que refléter directement les contradictions mêmes qui sont alors au cœur de l'ensemble culturel polynésien : on aime un peu ceci, mais on refuse cela, on ne veut plus d'Oro, mais on veut continuer à danser les *upa'upa* qui miment l'accouplement ; on ne veut pas de « mauvais » chefs, mais on accepte mal que les pasteurs interfèrent dans la politique ; bref, on continue à poser le principe de non-exclusivité, que l'on a déjà rencontré ci-dessus, comme un centre, implicite, de référence. Le réflexe le plus spontané d'un Occidental serait, à ce point du raisonnement, de prédire tel Cassandre que cet « histoire va mal se terminer » ; mais ce serait retomber dans les difficultés précédentes car ce qui est contradiction dans un ensemble culturel ne l'est pas dans l'autre. Pour que les Polynésiens apprennent qu'il y a contradiction, et où elle se situe, il faudra attendre l'annexion de Tahiti par la France, réalisation de ce que la conceptualisation indienne du pouvoir nomme la « loi du baton. »

## B. Désordre et méthode

La première difficulté qui se présente pour rendre compte de l'action de la L.M.S. tient à l'extraordinaire quantités d'écrits produits par les missionnaires. Depuis l'arrivée du *Duff* chaque ressortissant de la Société tient un journal quotidien ; il adresse au Bureau de Londres des rapports annuels assortis de correspondances. Il n'est donc pas question ici de prétendre à l'exhaustivité, et fort heureusement, le propos de ce travail est limité à une région polynésienne ; il porte selon les cas son attention sur les populations régionales des Sous le Vent, sur la station missionnaire de Huahine, sur l'île principale de Tahiti. Mais la visée de l'exhaustivité est menacée plus profondément par les désordres propres de la situation historique du début du XIX<sup>ème</sup> siècle.

La quantité énorme de correspondance des hommes de la L.M.S. n'est nullement homogène ; cette hétérogénéité est le double produit du désordre interne de la congrégation des pasteurs elle-même d'une part, et d'autre part de l'évolution spécifique des Iles « du Vent » (Tahiti-Mo'orea) et « Sous le Vent » dont les destins vont diverger en quelques décades. C. Newbury (1961) note la différence dans les attitudes générales, dans la vie quotidienne, repérable entre les missions des Iles Sous le Vent et des Iles du Vent dès les années 1830. L'hétérogénéité interne est liée, on l'a vu, à l'absence de tout processus formel de décision, qui implique que chaque pasteur est responsable de sa station missionnaire ; des réunions ont lieu en situation de « crise » mais les décisions qui y sont prises n'ont aucune garantie d'application. Cette démocratie informelle laisse une grande importance aux personnalités des individus et aux stratégies adaptatives qu'elles développent.

Ces considérations ont des conséquences importantes sur la richesse des sources, et sur la nature des informations qu'elles apportent : il s'agit en somme de mesurer la qualité des dons anthropologiques des missionnaires. Outre leur inégale répartition, la pratique d'une observation anthropologique « gratuite » est lourdement hypothéquée par la nouvelle situation où se trouvent, après les années 1812-1817, les hommes de la L.M.S. : du statut de marginaux-un-peu-saugrenus-mais-pouvant-quand-même-servir, ils passent avec les conversions au christianisme dans une position prééminente ; étant étroitement dépendants financièrement du Bureau londonien, il est bien évident qu'ils vont tendre à passer sous silence les faits qui pourraient mettre en cause le glorieux avancement du christianisme dans leur propre station, ou — quand la crise est trop violente pour être passée sous silence — à placer cette crise sur le compte de Satan.



Le cas de J.M. Orsmond est à cet égard assez fascinant. Le sévère, le violent, le romantique maître des stations de Porapora, puis de Mo'orea, puis de Vairao (Ta'iarapu) à Tahiti, a sans doute contribué plus qu'aucun autre de ses contemporains à la connaissance de la civilisation *ma'ohi* en recueillant tout au long de sa vie les anciens textes oraux des rituels polynésiens qu'il était précisément chargé de réduire au silence, alors que la lecture de ses écrits missionnaires laisse clairement percer une aversion profonde, viscérale, pour ce qui subsiste de la culture *ma'ohi* dans la personnalité des Polynésiens qui l'entourent : « That is Tahiti, a race of gluttons. Slow bellies. Murderous in the extreme », écrit-il dans une lettre célèbre de 1849, à propos de la politique suivie par Pomare II (5). Chez Orsmond, l'attention portée aux données anthropologiques ne paraît possible que quand ces données sont passées, révolues : car c'est pourtant bien lui qui a recueilli pieusement le fameux texte glorifiant la guerre chanté par cette « race de gluttons, de traînaras, de meurtriers » (6).

La colère d'Orsmond – qui en 1849 a quelques raisons particulières d'exister, puisqu'il est exclu de la L.M.S. – n'est qu'une stratégie adaptative inconsciente parmi d'autres, la définition de l'ensemble de ces stratégies se superposant en somme avec la définition de l'articulation culturelle existant dans la Polynésie du XIX<sup>ème</sup> siècle.

En portant l'attention sur Huahine on se trouve quasi exclusivement confronté au témoignage de son « patron » pendant de longues décades, Charles Barff : Barff pourrait définir l'exact symétrique d'Orsmond, avec une correspondance lisse, extrêmement mesurée, et dont on ne peut s'empêcher d'espérer parfois un sursaut, une émotion, une notation gratuite. Mais non, la mission de Huahine progresse inexorablement : Barff y décrit « l'attachement croissant » qui le lie aux gens ; installé en 1818, il y est en 1845 pourvu d'une nombreuse famille, dont le sort l'inquiète mais qu'il « case » progressivement : son fils Rowland Hill se mariera avec une Polynésienne d'un groupe important (cas extrêmement rare dans les familles de missionnaires), l'une de ses filles épousera un missionnaire de Tahiti.

Il écrit en 1842 : « It is scarcely possible to conceive the change that has taken place here since we came among these people in July 1818 » (7)

Mais voici ce que son vieil ami de Ra'iatea, le pessimiste George Platt, pense de cet optimisme :

« Mr Barff writes pleasant things of Huahine but he has the knack of always looking at the best side of the picture. » (8)

Certes, Barff ne va jamais jusqu'à la dissimulation : c'est lui qui, dans les années 1850, donnera avec son fils John les meilleures analyses des conflits politiques qui secouent les Sous le Vent, mais je me suis épuisé à trouver dans sa correspondance une quelconque observation pouvant être considérée comme *ethnographique, gratuite*.

Ici encore, ainsi qu'on l'a annoncé dans l'introduction de ce volume, il faudra donc faire la part des logiques *implicites* qui sous tendent les situations. Le caractère hétérogène des correspondances qu'on a relevées est une première difficulté ; la deuxième tient aux divergences d'interprétations – voire de description – des situations ; mais la difficulté fondamentale est l'absence quasi totale, jusque dans les années 1840, de documents élaborés par les Polynésiens. Dans ces conditions, la connaissance des faits est subordonnée à la confiance mesurée qu'il faut attacher aux écrits conservés dans les archives de la L.M.S., qui émanent d'individus à la fois « juges » et « parties ».

(5) Lettre d'Orsmond, 1849, déjà citée, in C. Newbury 1961 : 351.

(6) Texte déjà citée dans le chapitre II et retranscrit par la petite fille du missionnaire, Teuira Henry, dans son *Tahiti aux temps anciens* (version anglaise 1928 : 313, citée par Oliver 1974 : 982).

(7) « Il est à peine possible de concevoir les changements qui ont pris place ici depuis notre arrivée chez ces gens en juillet 1818. » *Report for 1842*, C. Barff, S.S.L. 15.

(8) « M. Barff écrit des choses agréables sur Huahine, mais il a le chic pour considérer toujours le bon côté du tableau. » Lettre à son frère en Angleterre, du 26 février 1839 (S.S.L. 12). Il ajoute « mais nous considérons souvent le côté sombre » (*dark*).

### C. Chronologie et modèles

L'exposition présente une oscillation que le lecteur ne manquera pas de repérer. Le projet d'une exposition entièrement structurée selon la *chronologie* tourna court à plusieurs reprises : l'ordre chronologique présentait la difficulté de diluer ou de laisser inaperçus des phénomènes collectifs se passant quasi simultanément à l'échelle de la durée historique. Ainsi, la question des « codes des lois » missionnaires élaborés entre 1819 et 1822 : une chronologie à la seule échelle de Huahine aurait pu donner ceci : 1818, arrivée de Barff ; 1819-1821, installation de la mission, tentatives d'introduction de plantes commerciales ; 1822, adoption du code des lois de Huahine. Mais on verra que ce dernier fait n'est nullement en relation directe avec celui qui le précède dans le temps ; il est étroitement lié avec les négociations ayant pris place à partir de 1818 à Tahiti puis aux spécificités politiques de chacune des entités territoriales en cause. D'où le choix d'organiser le présent chapitre selon un certain nombre de niveaux structuraux qui paraissent les véritables lieux de production du processus historique que l'on s'efforce de mettre en évidence.

La position « de force » où se trouvent les missionnaires dans les années consécutives des premières conversions leur permet en effet de projeter sur le donné culturel *ma'ohi* un certain nombre de leurs conceptions propres ; symétriquement, la culture polynésienne détourne tous leurs projets de leur destination d'origine. Les niveaux structuraux que l'on a évoqués et qui ordonnent ce chapitre, se situent dans cette double rencontre de deux structures conceptuelles, partiellement réalisées : les missionnaires parlent explicitement du « despotisme » des chefs polynésiens, et les chefs polynésiens réagissent différemment à ce défi direct à leurs prérogatives ; de cette situation naît la définition d'une pratique spécifique de l'autorité, qui ne renvoie à aucune définition claire d'aucune des deux parties, mais à des modèles implicites et partiels, à des compromis.

Les niveaux structuraux successivement abordés sont relatifs à l'exercice de l'autorité, aux transactions économiques, aux formes de l'alliance. Cette présentation permet — et c'est l'un des buts de ce volume — de décrire les grandes permanences institutionnelles qui définissent la base même de la société polynésienne du XIX<sup>ème</sup> siècle ; car l'ordre institutionnel défini dans les premières décades de ce siècle subsistera bien au-delà de ses « inventeurs », les chefs polynésiens et les gens de la L.M.S.. C'est ainsi, par exemple, que les « codes des lois » missionnaires déjà citées continueront aux Sous le Vent à définir les bases du contrat social jusqu'en 1946, sous une forme évidemment modifiée ; de même, les éléments de la configuration institutionnelle mise en place dans les années qui font l'objet de notre attention, constitueront la référence obligée de toute évolution ultérieure. On pense ici au découpage de l'espace insulaire et à l'investissement de cet espace par les pasteurs, qui vont assortir chaque unité territoriale, chaque « district », d'une école et d'un temple, dont les architectures vont désormais signaler au voyageur abordant dans une île inconnue les établissements humains.

Cette nouvelle configuration ne peut évidemment être vue comme radicalement nouvelle : dans bien des cas, elle ne constitue qu'une *réinterprétation* des grands traits du système institutionnel antérieur. Mais l'attention accordée aux conseils « politico-spirituels » des pasteurs alors que ces derniers sont loin d'avoir en main toutes les données de la situation, vide la nouvelle organisation de tout contenu précis ; à Ra'iatea, dès 1834, la population alors privée de pasteur apparaît hagarde, décimée par les maladies, languissante : l'*anomie* s'installe, à la grande détresse des missionnaires qui voient dans cette évolution tragique la résistance de Satan. Dans les années 1830, le système culturel *ma'ohi* part à la dérive, se trouvant privé des moyens de contrôler son destin, et apparaissant impuissant à maîtriser une nouvelle fois le rapport à l'Autre, aux traitants, baleiniers et aventuriers de toute nature qui hantent ses rivages en nombre croissant. Les *Ma'ohi* apprennent alors les lois de la politique *popa'a* le discours du « fais ce que je dis et non ce que je fais » et la distance qui sépare leurs rêves de protection par l'Angleterre de la réalité de l'analyse de la situation faite par ses amiraux.

Dans cette dérive, dans l'évolution ultérieure émerge l'étrange sentiment que la culture polynésienne *mime* inconsciemment ses propres formes d'origine : dernière tentative d'exister.

## 2. Premier « effet miroir » : les Polynésiens se voient dans le regard des missionnaires

### A. Vision missionnaire de la société *ma'ohi* ; son intériorisation.

N. Gunson a remarquablement reconstitué ce que l'on pourrait nommer la syntaxe de base de cette vision. Il part du sentiment le plus couramment partagé, explicite, l'*aversion* des missionnaires du Pacifique pour les cultures locales (1978 : 195) ; et il montre que cette aversion était elle-même liée à une croyance dans le caractère profondément dépravé (*utter depravity*) de ces cultures. Cette croyance était étayée en ce qui concerne la Polynésie par un certain nombre de faits et de coutumes ayant tous trait à l'usage du *corps* : les sacrifices humains et l'infanticide féminin les révoltaient ; la bisexualité et l'homosexualité les dégoûtaient particulièrement, de même que la coutume courante de partager les services sexuels de son épouse ou de sa compagne avec un autre homme. (196).

Sur cette aversion, étayée par leur rapport à l'usage du *corps*, se construisait la conviction selon laquelle il existait une dégradation de la « nature humaine » — considérée comme un universel virtuel — dès qu'un individu ne croyait pas en Dieu. Sur ces convictions venaient se greffer le facteur du racisme : il pouvait leur arriver de se référer à cet égard au fragment biblique de la malédiction de Noé contre Ham, la descendance noire de ce dernier étant irrémédiablement marquée (199) ; ceci, bien que la plupart aient milité en faveur de l'abolition de l'esclavage. Dans ce contexte, le mariage avec des femmes *ma'ohi* était évidemment particulièrement mal vu — deux missionnaires furent rejetés par la communauté pour ce « crime » — mais il exista des cas bien acceptés ainsi celui de Rowland Hill Barff, lequel, il est vrai, n'avait que des liens très lointains avec la structure de l'église (202). Les Polynésiens étaient souvent vus comme des enfants, et le travail de transformation culturelle de la société *ma'ohi* comme un travail d'éducation.

Ces conceptions inter-culturelles s'intégraient dans une conception de l'histoire de l'humanité, liée à un évolutionnisme fondamental orientant noirs et blancs sur un axe allant de la sauvagerie au progrès. La société polynésienne était vue comme un état transitoire de cette évolution.

Cette philosophie spécifique n'empêchait nullement les missionnaires de s'intéresser avec une grande précision au monde culturel qui les entourait : les cas de Davies, de Nott, d'Orsmond, sont suffisamment connus à cet égard. Les conceptions négatives des missionnaires à l'égard des cultures du Pacifique pouvaient fort bien coexister avec un grand respect, voire dans le cas d'Orsmond avec un état mental qui pouvait ressembler à de l'amour.

La conceptualisation la plus explicite des aspects de la culture *ma'ohi*, considérés comme dégradants et donc susceptibles d'être améliorés par le christianisme, me semble fournie par Davies dans une synthèse rétrospective de 1834. Cette synthèse, annexée à une lettre aux directeurs de la L.M.S., répond à des accusations portées par différents visiteurs des archipels polynésiens contre les pasteurs, accusés d'avoir bouleversé un paradis sur terre, selon les termes du mythe tahitien déjà propagé en Europe. Sur l'état antérieur de la société *ma'ohi*, Davies écrit :

1st (...) the religion of the islanders (for in a certain sense they were a religious people before their reception of Christianity) was founded in terror or dread of the Gods, and that its observances arose from that source  
2nd (...) what is called morality, or virtue, made no part whatever of it but (...)

on the contrary, the Gods were supposed to be the patrons of every vice, some of one, and some of another  
 3d the observances of this religion were extremely cruel, and tyrannical to a very high degree  
 4th (...) since the introduction of the worship of 'Oro (the god of war) human sacrifices were very frequent, and in later times increasing more and more, on account of political circumstances  
 5th (...) *Infanticide* was fearfully extensive, a large majority of infants, particularly females, being murdered as soon as born  
 6th (...) wars were frequent and attended with much malicious revenge and most savage and barbareous cruelty  
 7th (...) licentiousness was almost unbounded, intemperance and most vice and unnatural practices quite common  
 8th (...) the Chiefs were extremely tyrannical and the people universally thieves, dishonest and without gratitude  
 9th (...) the inhabitants throughout all the Islands were without natural affection, implacable, unmerciful, filled with wickedness, covetousness, maliciousness, envy, malignity and murder  
 10th (...) true social and domestic happiness was unknown, the female part of the community oppressed and ill treated, and subject to the most debasing restrictions, the mere slaves of the other sex (8 bis).  
 (Davies, Tahiti, S.S.L. 9 July 18, 1834).

La manière dont les missionnaires de la L.M.S. voyaient les cultures du Pacifique a une importance historique fondamentale ; d'une certaine façon, cette vision fut *intériorisée* par les *Ma'ohi* eux-mêmes : impossible autrement d'expliquer la vague des conversions ni la persistance du protestantisme.

« Il y avait des choses difficiles, mauvaises, dangereuses (*fifi*) dans les coutumes anciennes *ma'ohi* », me disait en 1976 un pasteur polynésien contemporain ; en 1821, prêchant à Huahine à l'époque où la station de Huahine est juste créée, cette auto-dépréciation est tout aussi présente : elle reflète exactement les points sélectionnés par la vision missionnaire : l'infanticide, la guerre, les sacrifices humains. Tyerman et Bennett en 1821, Barff dans l'ensemble de sa correspondance rapportent l'expression du remords de telle femme, membre de l'Église à la pensée des infanticides qu'elle a commis ; de tel guerrier, au souvenir de sa violence passée.

- 8 bis.
1. (...) la religion des insulaires (car en un certain sens ces gens étaient religieux avant leur acceptation du christianisme) était fondée sur la terreur et la crainte des dieux, et son observance provenait de cette source.
  2. (...) ce que l'on nomme la moralité ou la vertu n'y avait nul rôle mais (...) au contraire les dieux étaient supposés être les patrons de chaque vice, certains de l'un, certains de l'autre.
  3. les commandements de cette religion étaient extrêmement cruels, et tyranniques à un très haut degré.
  4. (...) Depuis l'introduction du culte d'Oro (le dieu de la guerre) les sacrifices humains étaient très fréquents, et leurs fréquence ne cessait de s'accroître dans la dernière période.
  5. (...) l'infanticide était terriblement répandu, une grande majorité de nouveau-nés, particulièrement femelles, étant mis à mort à peine nés.
  6. Les guerres étaient très fréquentes et poursuivies avec le plus maléfique esprit de vengeance et une cruauté sauvage et barbare.
  7. (...) la licence était presque sans limites, l'intempérance et les pratiques contre nature étaient communes.
  8. (...) Les chefs étaient extrêmement tyranniques et les gens étaient universellement voleurs, malhonnêtes et ingrats.
  9. (...) les habitants de l'ensemble des Iles étaient dépourvus d'affection naturelle, durs, sans merci, emplis de méchanceté, d'envie, de malfaisance, âpres au gain, meurtriers.
  10. (...) Le véritable bonheur domestique et social était inconnu la partie femelle de la communauté étant opprimée et mal traitée, sujette aux restrictions les plus abaisantes, esclave de l'autre sexe.»

Le Docteur Lesson parle de « vif déplaisir » exprimé en 1823 par un chef mineur de Porapora nommé Tamaiti à l'évocation de son attaque d'un bateau américain (*Mémorial Polynésien* 1 : 477). Ces remords sont souvent mis en avant par les pasteurs pour montrer l'avancement du christianisme dans les consciences ; on verra que les Polynésiens sont loin d'intérioriser cette vision d'eux-mêmes dans ces termes. Que ces faits aient été alors considérés comme angoissants dans les termes mêmes de la culture *ma'ohi*, cela est probable. D. Oliver à propos des sacrifices humains à 'Oro, dont le nombre ne cessait de s'accroître avant les conversions, évoque avec juste raison les réactions des parents et des amis des victimes ; l'infanticide semble avoir été traité avec plus de désinvolture, se transformant peut-être après quelques années d'observance, en avortement donc en « infanticide » masqué. Ces considérations expliquent en partie le désarroi de certains missionnaires qui verront dans les décades suivant les conversions leurs exhortations soigneusement sélectionnées par une culture qui apparaîtra, dans certaines situations les manipuler littéralement.

## B. Les « codes des lois » projettent la vision missionnaire.

Dans la position de force où ils sont placés après les conversions, le premier souci des missionnaires est de « fixer » la victoire divine : ils utilisent pour ce faire un ensemble législatif, adopté en 1819 à Tahiti, en 1820 et 1822 à Ra'iatea et Huahine.

Les lois apparaissent comme l'exacte projection de la vision des missionnaires de la société *ma'ohi*, telle qu'elle est explicitée ci-dessus par Davies. En anticipant sur les développements ultérieurs, les lois ont pour objet de lutter contre le « despotisme » et la « tyrannie » des chefs *ma'ohi*, de transformer les pratiques sexuelles et matrimoniales et d'établir, avec la nomination de juges et la définition d'une gradation de sanctions, un « juste » modèle des transactions économiques en luttant notamment contre le « vol » – activité bien évidemment liée aux modalités spécifiques de l'appropriation des biens chez les *Ma'ohi*. « L'attitude à l'égard du vol, écrit D. Oliver, pouvait être considérée comme quelque peu ambivalente : un individu convaincu de vol pouvait être tué sur place, ce qui n'empêchait pas l'admiration pour un vol ingénieux » (1974 : 1054). Les différentes lois contre le vol sont établies en fonction d'une conception de la « propriété privée » : « They understand the laws of private property », écrit fièrement Davies à la conclusion de son *Histoire* (Newbury 1961 : 331).

La seule loi spécifiquement religieuse est relative à l'observance de la journée du sabbat. Cette étonnante discrétion est liée à l'existence d'une discussion sur les rapports à établir « entre Cesar et Christ » selon l'expression de N. Gunson, entre l'autorité séculière et l'autorité ecclésiastique. Cette absence est elle-même la conséquence de la vision missionnaire d'une caractéristique fondamentale de la société *ma'ohi*, savoir l'appréhension de toute activité sociale en en termes de rapports aux dieux : il importe désormais d'imprimer dans la conscience *ma'ohi* la césure entre le « séculier » et le « spirituel », les attitudes des gens de la L.M.S. étant d'ailleurs parfaitement contradictoires à cet égard. Cet aspect de la conceptualisation des hommes de la L.M.S. apparaît dans les considérations exprimées par Davies :

« the case of the Tahitians was such that without the overthrow of their religious system they could not change their customs (...) because their religion was so blended with everything they did, all their employments, customs, diversions and affairs of government » (9) (cité par Newbury 1961 : 328).

Les conséquences conceptuelles d'une situation où l'on passe de l'omniprésence des dieux et des esprits à leur radical resserrement en un unique domaine de la pensée sont importantes et subtiles. On a vu que les gloses sur la conversion de Pomare II sont innombrables ; la thèse la plus claire est celle de la conversion « politique », que partage Orsmond : « The king changed his Gods, but he had no other reason but that of

---

(9) «Le cas des Tahitiens était tel que sans renversement de leur système religieux ils ne pouvaient changer leurs coutumes (...) du fait que leur religion était si entremêlée avec tout ce qu'ils faisaient, leurs occupations, coutumes, loisirs et les affaires du gouvernement.»

consolidating his Government » (10). Mais cette thèse omet de considérer un aspect de sa propre rhétorique : pour qu'un changement de dieux ait pu prendre place, encore fallait-il que cela fut *pensable* dans les termes culturels mêmes de l'époque : imaginerait-on en 1819 George III se convertir à l'hindouisme à la suite de revers militaires ? Toute la réorganisation qui prend place dans le XIX<sup>ème</sup> siècle polynésien est marquée des conséquences de cette logique culturelle, qui abandonne des dieux inefficaces ou dangereux pour un autre.

Les missionnaires, médiateurs avec un Dieu qui est aussi le Dieu de l'Angleterre, de l'unité tribale *popa'a* (*te 'ati popa'a*), ont ainsi en main les bases mêmes de l'ordre culturel *ma'ohi* : c'est en somme ce que remarque John Davies, le plus « anthropologue » des pères fondateurs. Dangereuse situation que celle-ci : les hommes de la L.M.S., si optimistes dans les glorieuses années 1820, se retrouveront parfois, après l'annexion française et même avant, dans une situation analogue au regard du contrat implicite passé avec les *Ma'ohi* dans les premières années de la victoire protestante — à celle des prêtres d'Oro de 1808-1809 ; à ceci près — différence importante — qu'ils ne sont pas devenus *Ma'ohi* pour autant, et qu'il n'est plus question à présent de changer de dieux, qui en une génération sont radicalement morts et pour certains enterrés.

(10) «Le roi a changé ses dieux, mais il n'avait pas d'autre raison que de consolider son gouvernement.» Lettre d'Orsmond de 1849 déjà citée in Newbury 1961 : 350.

### 3. La L.M.S. et l'ordre politique

On doit avoir clairement compris, à la lecture de ce qui précède, que les rapports établis entre chefs *ma'ohi* et missionnaires sont complexes ; ils sont, en tout cas, complexes au regard de conceptions faisant des uns les « créatures » des autres, ou de ceux-ci les purs instruments des premiers. Quand Orsmond dit en 1849 qu'aux Iles du Vent les « missionnaires étaient les zéloteurs du roi » (*mere cyphers of the King*) à l'époque de Pomare II, il omet dans cette appréciation le processus historique qui les a placés si proches de ce dernier ; et de plus, les rapports de Pomare II et de gens comme son ami Nott offrent des aspects beaucoup plus subtils que ces qualificatifs asymétriques : Pomare II reste « despotique » après sa conversion, mais il semble penser qu'en somme il en a fait bien assez comme cela ; et quand il va adopter le premier code législatif, c'est également à la suite d'un travail de persuasion de Nott, ce qui montre la schématisation de l'appréciation d'Orsmond. Que la personnalité propre de Pomare II joue un rôle important aux Iles du Vent, cela va sans dire ; et l'on a pu voir à quel point cette personnalité était tendue vers l'exercice d'un pouvoir absolu, sans partage. Mais cela n'empêche nullement les missionnaires d'exercer une influence située bien au delà du simple message biblique. Le cas extrême de Pomare II permet ainsi de cerner les relations réciproques qui définissent le rapport entre missionnaires et chefs ; car il existe à l'évidence une *attente* du roi, personnifiant un aspect de l'attente de la culture *ma'ohi* tout entière, à l'égard des hommes de la L.M.S. ; ceci exclut toute qualification purement asymétrique.

Les rapports entre les missionnaires et les chefs *ma'ohi* sont également compliqués par les conceptions propres des gens de la L.M.S. relatives à leur propre place dans l'ordre politique. Ainsi que le note N. Gunson (11), la question des rapports « entre Cesar et Christ » était dans l'histoire du christianisme le lieu de multiples discussions, et ces différents courants de pensée se reflétaient dans les contradictions des attitudes missionnaires à cet égard. En théorie, les hommes de la L.M.S. se trouvaient d'accord sur le principe de la non-intervention dans « le gouvernement civil » des îles (12).

Le problème était que les actes de ce gouvernement civil pouvaient aller contre les plus respectés de leurs principes chrétiens ; et que, plus généralement, l'acte initial de la conversion qui les plaçait dans une position de réformateurs du fait même des conceptions *ma'ohi* relatives au surnaturel, relevées par Davies, les mettait dans une position parfaitement contradictoire à cet égard. D'où, dans chaque séquence historique où des questions politiques sont à l'œuvre, d'évidentes difficultés conceptuelles qui ne sont en somme que le reflet de cette double ou triple contradiction ; d'où également les tentations de parler globalement de *théocratie* à propos de l'ensemble de l'action de la L.M.S., ce qui me paraît une simplification abusive ; tout dépend alors du type de modèle politique *ma'ohi* réalisé dans la conjoncture ; et l'on a vu que ces modèles oscillent entre la tentation du centralisme et celle du « polyarchisme », chaque unité territoriale équilibrant les autres. Il n'existe ainsi nulle appréciation univoque du système politico-institutionnel qui se met en place, car il est déterminé de manière sous-jacente par les perpétuels ajustements, par le caractère fluide et mobile des modèles politiques *ma'ohi*.

Le système « théocratique » vu par certains observateurs apparaît moins comme la réalisation d'un projet explicite que comme le résultat conjoncturel, et transitoire, de la rencontre de différents traits culturels

---

(11) 1978 : 281.

(12) Ibid.

déterminants pour la situation de l'époque. Une perspective cavalière sur les deux « règnes » antérieurs à l'annexion française fournit une bonne illustration de cette formulation quelque peu compliquée.

On a évoqué ci-dessus le cas de Pomare II : « to Pomare all apply », écrit Orsmond, et c'est le « roi » lui-même qui se réserve — sur le conseil des missionnaires qui ne sont pas toujours écoutés — de nommer les évangélistes tahitiens chargés d'aller propager l'Évangile dans les archipels périphériques. Mais l'autocratie réelle de Pomare II n'est nullement un résultat direct de la présence de la L.M.S. : il s'agit on l'a bien vu dans le chapitre II, d'une attitude virtuellement présente dans le système politique *ma'ohi* et les missionnaires sont absolument contraints de tenir compte de ce donné.

C'est sans doute la période inaugurée par la mort de Pomare II qui présente les caractéristiques les plus proches de ce théocratisme. Mais ici encore, le « vide du pouvoir » provoqué par cette mort — avec la désignation par Pomare II comme premier successeur de son tout jeune fils de quelques mois, et par la suite avec l'arrivée de Pomare IV alors jeune fille de dix-sept ans — propulse les hommes de la L.M.S. dans des relations étroites avec les principaux chefs territoriaux, qui assurent l'essentiel de l'ordre institutionnel : ces chefs — Utami, Tati, Hitoti, etc. — appuient la légitimité du protestantisme et des pasteurs pour des raisons historiques évidentes ; il n'y a là la marque d'aucune autorité missionnaire basée sur sa propre parole, que suggère le terme de théocratie.

En renversant la perspective, on ne cherche nullement à nier l'influence acquise par les gens de la L.M.S. ; on veut simplement rappeler que cette influence est également le résultat de choix politiques polynésiens, de la confrontation de ces choix et des conceptions des pasteurs, non la conséquence directe de l'empreinte du discours protestant. C'est cette situation complexe qu'essaie, péniblement, de décrire Davies dans une lettre de 1834 réfutant précisément les accusations de théocratisme. Orsmond, qui a toujours le sens de la formule, gratifie les gens de la L.M.S. pendant la partie du règne de Pomare IV correspondant aux années 1830 de « chéris de la reine » (*Queen's darlings*) (13), ce qui montre assez la relation réciproque et ambiguë qui unit les pasteurs aux systèmes d'autorité.

Chaque pasteur, dans les dizaines de stations qui vont s'installer dans le courant du XIX<sup>ème</sup> siècle, va entretenir les plus étroits rapports avec les chefs. Dans bien des cas, c'est *malgré lui* que l'Eglise va apparaître comme une institution politique aux yeux de la masse polynésienne (on se souvient par exemple des « grandes difficultés » évoquées par Ellis lorsque des gens de rang inférieur sont baptisés avant les chefs). Et cette incorporation progressive, directement déterminée par les conceptions polynésiennes, va constituer le premier chaînon conceptuel faisant apparaître l'opposition à un chef insulaire comme l'opposition à l'Eglise : on est là en pleine logique *ma'ohi*. Ces inextricables difficultés ne sont nullement l'apanage des années 1818-1840 qui nous préoccupent ici : l'Eglise évangélique contemporaine, pénétrée de toute part par les situations sociales, connut des contradictions tout à fait analogues, par exemple, en 1958, à propos du référendum sur l'autodétermination ; le pasteur Terito'o, de Huahine, utilisait à ce sujet le terme *'amahamaha*, qui évoque l'idée d'un malheur fatal que l'on ne peut éviter :

« (...) l'année 1958 quand ce référendum a eu lieu, il y a eu des déchirements dans les pensées (*'ui'uira'a mana'o*), des malheurs (*'amahamaha*), quand s'est produite l'élection, on a entendu certains discours politiques à Pape'ete, et les pasteurs aussi ont annoncé dans leurs temples que les gens qui choisissaient « non » étaient des enfants du démon, et que ceux qui choisissaient le « oui » étaient des enfants de Dieu (...) parce qu'il y a eu beaucoup de désaccords dans l'Eglise protestante depuis ces jours où est née l'Eglise chrétienne, à cause de la politique (...). » (1976)

(13) Orsmond, lettre de 1849 citée, Newbury 1961 : 356.



La logique qui assigne, dès 1817, le rôle de conseillers dans les affaires « civiles » aux nouveaux médiateurs officiels avec Dieu est clairement exprimée par un groupe de missionnaires :

« Such a complete revolution having taken place through the Island, the King, chiefs and people from all quarters apply for us for advice and direction, not only in respect of oral and religious but likewise civil and political matters of every description. »

Car on peut repérer

« a strong propension in the minds of all people, chiefs and others still to mix and join civil and religious matters and to consider those that are leading men as Chiefs of the land to be also such in religious or ecclesiastical affairs, the Chieftom and Priesthood having been formerly in most instances joined together ». (14)

(Bicknell, Hayward, Henry Wilson, Teissier to Directors, 2 July 1817, S.S.L. 2 cités par Newbury 1961 : 365).

#### A. Les lois

La loi : *dura lex* ... Que des ensembles humains aient pu vivre ensemble jusqu'en 1819 sans se référer à un texte *écrit*, voilà qui confortait les pasteurs dans leur vision de la barbarie polynésienne, de la tyrannie et du despotisme des chefs. Parmi ces derniers, semblait en outre apparaître le désir explicite d'être « guidés » dans la conduite des affaires collectives, le problème à cet égard étant la question « jusqu'à quel point ? » Cette question n'aura jamais de réponse historique claire, c'est le moins qu'on puisse en dire.

La conception des lois missionnaires remonte à novembre 1815 ; à cette date des conseils sont transmis depuis Londres pour que la mission de Polynésie fasse adopter des lois, selon une procédure de consultation populaire (chefs et assemblée de la population) qui ne va pas sans rappeler la monarchie parlementaire et le droit constitutionnel européen (15) (Gunson 1978 : 284). L'idée reste dans l'air alors que Nott et Davies correspondent avec Pomare II sur le sujet ; Pomare II, qui pour des raisons liées à des conceptions personnelles de la politique est loin d'adhérer de très bonne grâce à cette idée. Les résistances qui se manifestent de sa part vis-à-vis de ce projet législatif laissent songeur : qu'il s'accroche alors à ses « anciennes prérogatives despotiques » (16) est très probable ; mais on ne peut s'empêcher de demander dans quels termes ? Il veut continuer à punir, en se gardant de laisser ce soin à d'autres, aux juges prévus par les lois : l'on a constaté qu'il existait une stricte réciprocité entre unités tribales à l'égard de l'affront, de l'agression ; d'où le sentiment que le « roi » est inquiet de voir la définition de la coercition laissée dans les mains d'hommes qui ne cessent de prêcher la paix et la réconciliation, alors que la violence lui a toujours paru un moyen essentiel de gouvernement et peut-être même un moyen *inévitabile*.

Simultanément, à ces difficiles négociations avec Pomare II, dont les missionnaires vont, on le verra, sortir « vaincus », des contacts sont maintenus avec Eward Eagar, un homme de loi de Sydney, soutien fervent de la cause missionnaire (17).

---

(14) « une forte propension dans l'esprit des gens, des chefs et des autres de mélanger et d'associer encore les affaires civiles et religieuses et de considérer les gens au pouvoir en tant que chefs du pays selon la même optique pour les affaires religieuses et ecclésiastiques, la chefferie et la prêtrise ayant été associées auparavant dans la plupart des cas. »

(15) Gunson 1978 : 284.

(16) Newbury 1961 : 366.

(17) Gunson 1978 : 285.

Le fameux code tahitien qui comprend 18 articles est finalement adopté publiquement le 12 mai 1819 : il est la projection directe du rapport conflictuel établi entre les législateurs et Pomare, les législateurs missionnaires se trouvant finalement dans l'impossibilité d'y introduire les modalités de jugement par tribunal qu'ils souhaitaient. En ceci, Pomare II agit exactement comme un chef *ma'ohi* traditionnel. La vision missionnaire du despotisme des chefs est une simplification abusive : il est exact que dans la « dernière ère indigène » les procédures « judiciaires » étaient doubles : soit l'offensé mobilisait sa famille proche ou ses gens pour venger l'affront, soit il mettait le cas dans les mains d'un *ari'i* dont il dépendait ; dans ce cas « les *ari'i* refusaient rarement de s'occuper du cas et parfois (...) risquaient toutes leurs possessions dans l'entreprise » (Adams 1901 : 82, cité par Oliver 1974 : 986). Les fameux « préceptes de Tetunae », sorte de guide élitiste du savoir-vivre *ari'i* à qui ils s'adressent dans son absolutisme : « la vie et la mort des hommes t'appartient », mais ils rappellent aussi que toute relation de pouvoir est duelle : « quand tu règnes (mange le gouvernement) rappelle toi que les gens sont serviteurs (*titi*) de nombreux maîtres (*fatu*) ; que leurs yeux sont toujours ouverts aux fautes et aux abus de langage (...) et que les ballots / du / voyage / sont vite préparés et les visages vite tournés vers un nouveau maître » (ibid.). Et encore : « que tes sentences de mort ne soient pas trop fréquentes, de peur que tes propres ossements ne poursuivent la route de la mort » (ibid. traduit par moi de la version anglaise, citée par Oliver : 1068).

Pomare nomme certes des juges qui sont en fait les principaux chefs de maisonnées (*'iata'ai*) de Tahiti-Mo'orea (18), mais C. Newbury remarque avec juste raison que cela revenait à nommer douze à cent personnes par unité territoriale pour Tahiti-Mo'orea, ce qui excluait que ce système judiciaire ait une quelconque efficacité autre que d'intégrer ces chefs au nouveau système d'autorité, procédant de Pomare. Ce système sera transformé dans les années 1830 par la seule nomination d'un ou deux juges par unité territoriale (18) et la mise en place d'une sorte de cour suprême formée de sept juges, les fameux *to'ohitu*, siégeant à Pape'ete et qui constituent la principale instance d'appel notamment en matière de conflits fonciers. L'ensemble de ce dispositif judiciaire était assorti de contributions obligatoires allant du roi vers les principaux chefs et juges, et du peuple vers le roi ; ces dispositions qui, ainsi que l'exprime C. Newbury, « rationalisent et codifient l'échange cérémoniel du surplus » (19) seront examinées plus bas.

Le « code Pomare » est promulgué par « Pomare II, de par la grâce de Dieu *ari'i* de Tahiti, Mo'orea et des terres voisines » et le roi est considéré comme « tête de l'Église ». C'est dire que le système judiciaire est l'exacte projection du système d'autorité alors en place aux Iles du Vent. Que les missionnaires aient ainsi dû se conformer à un type de volonté arbitraire qu'ils désapprouvaient est suffisamment marqué par les remarques d'Ellis, historien officiel de la L.M.S., où perce une sorte de gêne. Le co-fondateur de la station de Huahine s'en tire en disant que lui-même et ses coreligionnaires « étaient plus désireux de faciliter l'établissement du pouvoir de Pomare dans le pays que de semer des difficultés sur sa route » (20). Leurs regrets tiennent notamment à l'absence de codification sur les prélèvements opérés par Pomare et les chefs sur la production vivrière ; ceci explique les additions prévues à cet égard dans les codes des Sous le Vent, qu'on va examiner plus bas.

Les codes des lois offrent également la projection explicite de l'éthique missionnaire, qui prend pour l'essentiel le contrepied exact des conceptions *ma'ohi* à l'égard de l'ordre social. Ainsi les trois codes principaux — Pomare, 1819, Tamatoa (Ra'iatea et dépendances), 1820, Huahine, 1822 — comprennent ce que Newbury appelle un « noyau commun » relatif au meurtre, à la trahison, à l'adultère, à la désertion, au mariage, à l'observance du sabbat, au « faux témoignage », à la sodomie, au tatouage : ce découpage conceptuel témoigne du changement radical de perspective, eu égard aux bases mêmes du donné culturel.

Il est bien évident que des notions comme l'adultère et le mariage n'ont aucun sens dans le monde culturel *ma'ohi* où il paraît parfois difficile à D. Oliver de différencier « un mariage » et « une relation épiso-

---

(18) Newbury 1961 : 368.

(19) Newbury 1961 : 369.

(20) Ellis 1853 (1972) : 551.

dique » (*casual affair*) (21) (Oliver 1974 : 800) ; de même la notion de « meurtre » telle qu'elle s'élabore dans une culture laissant la légitimité de la force au pouvoir central, apparaît renversée dans un univers qui fait de la vengeance inter-tribale un aspect de la réciprocité. L'ensemble de ces termes culturels que « pointent » les rédacteurs des codes des Lois sont en fait eux-mêmes distribués en catégories implicites définies en fonction des relations sociales considérées par les législateurs eux-mêmes comme fondamentales ; c'est un peu ce que signifie Davies, se demandant à propos des discussions préalables à l'adoption du code Pomare :

« what are those laws and regulations that ought to be proposed ? Are they to be the substance of the various moral duties required in the second Table of the Law as they are inculcated in the New Testament and digested into the Relative Duties of magistrates and subjects, masters and servants, husbands and wives ? (22) (Newbury 1961 : 211)

C'est la base même de cette définition de l'univers mental des missionnaires, où le monde est vu en termes de relations entre « magistrats et sujets, maîtres et serviteurs, maris et femmes » qui a en somme inspiré la structuration du présent chapitre ; on part de la question de l'autorité, dont la discussion apparaît préalable à celle relative à tout autre sujet. On verra par exemple que l'observance des lois missionnaires relatives aux aux formes matrimoniales apparaît largement dépendante du statut, ce qui fait en sorte de ces commandements des formes vides. On reviendra sur cette question. Sur la question centrale, « fondatrice » de l'autorité, missionnaires et *Ma'ohi* se rejoignent imparablement.

L'ensemble des codes des lois avait pour autre point commun de comprendre un article sur la rébellion politique (*'orure hau*) venant confirmer l'étroitesse de la relation entre chefs et missionnaires. A cet égard, il y eut bien des discussions sur la peine de mort dans les contrefaçons d'assemblées législatives qui se tenaient à Tahiti annuellement depuis 1824 (c'est-à-dire après la mort du despote) ; le bannissement fut à cet égard retenu, avec le motif que les criminels déportés sur une « île non habitée, comme Palmerston » (23) puissent réfléchir à Dieu et à leur péché. Les conséquences de cette décision sont importantes, on aura l'occasion de le constater tout au long de l'itinéraire qu'on va suivre ; car la punition du bannissement aura fréquemment, quand il s'agira d'une punition politique, l'effet contraire à celui attendu ; les bannis du XIX<sup>ème</sup> siècle polynésien se retrouveront souvent en effet, pour des raisons conjoncturelles, dans des îles voisines habitées où, reconstituant des réseaux de connaissances, ils propageront l'agitation. Ces contradictions, parfois tragi-comiques, se retrouvent jusque dans le XX<sup>ème</sup> siècle avec le bannissement de Tahiti à Huahine du leader Pouvana'a a Oopa en 1942 ; ou, un peu auparavant, avec l'envoi à Maupiti du noyau d'Européens de Pape'ete ayant opté pour le régime de Vichy (deuxième partie).

Le bannissement n'était nullement une innovation : il en existe d'après Oliver de nombreux exemples dans la période antérieure à l'adoption des lois missionnaires ; cette sanction est en fait liée à la question centrale de l'*affiliation territoriale* que l'on réexaminera ci-dessous, et à propos de laquelle les imprécisions et les lacunes sont, hélas nombreuses (Oliver : 965).

C. Newbury écrit qu' « aucune description du système judiciaire existant aux Iles Sous le Vent n'est disponible » (24). La première allusion à une fonction de juge que j'aie rencontrée se situe en effet dans les années 1880 (Service historique de la Marine). Il est extrêmement probable que ce système judiciaire procédait des grands traits dégagés par Oliver dans le chapitre 23 de son ouvrage ; que, notamment, la nomination de juges procédait essentiellement des chefs tribaux, et que ces juges étaient des proches des *ari'i* (de la même manière qu'à Tahiti les premiers juges étaient les *'iato'ai*).

(21) Oliver 1974 : 800.

(22) « Que doivent être ces lois et réglementations ? Doivent-elles être formées par la substance des différents devoirs moraux requis par la seconde Table de la Loi et inculqués dans le Nouveau Testament et condensés dans les différents Devoirs des magistrats et des sujets, des maîtres et des domestiques, des maris et des femmes. »

(23) Newbury 1961 : 369.

(24) Newbury 1961 : 368.

Aux Iles Sous le Vent, les codes de Ra'iatea et de Huahine (1820 et 1922) sont promulgués sans résistance apparente parce que les contradictions politiques internes y sont moins fortes ; à Ra'iatea, Tamatoa III qui appuie les missionnaires a, à ce moment, la suprématie sur l'ensemble des îles voisines, car il est, d'après C. Barff, « chef et tuteur » (c'est-à-dire probablement père adoptif) du « jeune Tapoa » (25), seul *ari'i* capable de rivaliser avec lui en termes de rang, et qui a vocation à contrôler Porapora, Maupiti et une partie de

1819 TAHITI	1820 RA'IAATEA	1822 HUAHINE
1825 « propriétés privées » lois foncières		
1826 règlements de port		
1829 rapport avec étrangers	1829 règlements de port	1828 règlements de port
1830 sq. « juges suprêmes »		1829 lois sur les étrangers
	Lois sur l'alcool	
1836 interdiction du catholicisme		
	1837 règlements de port (Porapora)	1837 lois sur les étrangers
1842 rapports avec étrangers, constitutions aux chefs		
1842 rapports police-étrangers		
1845-1848 code franco-tahitien sédition, tributs : liste civile de la reine, disparition des <i>iato'ai</i>		
	v. 1850 Lois sur importation des armes	
1860 adaptation progressive au code civil français		
	1861 prix des produits locaux et interdiction de ventes à crédit	
		1880 amendes fixées en argent
	1898 Lois codifiées de l'archipel des Sous le Vent	

Principales révisions des Codes des lois.

(25) Barff to Admiral Seymour, 18 Novembre 1845, S.S.L.18.

Taha'a. L'île de Huahine est traditionnellement stable dans la mesure où elle apparaît plus ou moins unifiée ; le code de Huahine achevé, d'après Barff, « par le représentant de Teri'itaria, Hauti'a, et par les chefs et gouverneurs des dix districts avec beaucoup de difficultés et de soin » (25), prévoit explicitement au contraire de celui de Tahiti, la quantité des tributs et des flux économiques s'établissant entre la structure d'autorité et la population. Les chefs de Huahine, essentiellement Hauti'a et Mahine, apparaissent à l'époque d'une grande modération ; la situation générale y fait contraste avec celle de Tahiti-Mo'orea, finalement unifiées par la force ou les rebondissements politiques ; et c'est lors de leur visite à Huahine en 1821 que les « députés » Tyerman et Bennett notent « qu'en aucune contrée au monde un plus grand respect est accordé aux autorités civiles ».

L'ensemble des codes des lois originels sont remarquablement discrets sur les aspects proprement ecclésiastiques des formes institutionnelles qui se laissent alors discerner : le seul article explicite, on l'a noté, concerne l'observance du sabbat. Cette discrétion est liée à la question embarrassante des rapports entre « Cesar et Christ ». Les législateurs de la L.M.S. espéraient vivement séparer la question ecclésiastique — les admissions à l'Église, les baptêmes étant accordés en fonction de la « charité », des mérites personnels des baptisés — de la question politique ; ils étaient d'ailleurs sous le regard de l'opinion publique des chrétiens d'Occident, plusieurs réactions négatives étant enregistrables dès 1823 sur leur immixtion dans les « affaires intérieures » des chefs polynésiens. (Gunson parle par exemple des réactions françaises, surdéterminées il est vrai par l'hostilité au protestantisme, à la suite de la connaissance d'ailleurs tronquée des lois en vigueur à Porapora au moment où Duperrey y fait escale) (26)

Les codes des lois paraissent enregistrer remarquablement les composantes fondamentales des processus historiques auxquels est soumise la Polynésie du XIX<sup>ème</sup> siècle. Le tableau ci-contre décrit les termes essentiels de ce phénomène d'«enregistrement» de l'histoire par l'appareil législatif syncrétique établi dans les années 1819-1822 et révisé fréquemment. Il convient enfin de mentionner que les codes comprendront dès 1828 des règlements de port ; on les évoquera dans la section consacrée à la circulation économique.

## B. La hiérarchie

La question de la hiérarchie constitue l'un de ces domaines où s'élabore un malentendu lié à une congruence partielle des deux cultures. Bien que de tradition politique très diverse, l'ensemble des pasteurs de 1817, qui plaçaient la monarchie parlementaire au rang « d'une institution presque sacrée » (27), respectaient le principe hiérarchique ; d'où d'ailleurs, l'enthousiasme manifesté par Tyerman et Bennett lors de leur visite à Huahine :

« in no country is greater respect and obedience paid to civil authorities ».  
(Montgomery 1823 (1841) : 79)

Cette adhésion au principe hiérarchique trouve évidemment une résonance immédiate dans le monde *ma'ohi* de l'époque. De plus, les hommes de la L.M.S. se trouvent d'accord pour se baser à l'égard du fait hiérarchique sur la parole biblique conseillant de « rendre à César ce qui est à César », selon la formulation explicite de la loi XXVI du Code de Huahine (ci-dessous, V.).

Le problème qui se pose alors, dont on a brièvement esquissé certains termes, tient au fait que ce consensus partiel sur le fait hiérarchique est l'aboutissement de logiques parfaitement distinctes : pour les *Ma'ohi*, il apparaît parfaitement naturel que l'Église s'incorpore à la structure d'autorité, de la même manière que la communication avec « ses » dieux était réservée aux *ari'i* et aux différents spécialistes du sacré qui les

---

(26) Éditions du voyage de la *Coquille* par le Dr Lesson, passages cités dans le *Mémorial Polynésien* I (1978) : 470 sq.

(27) Gunson 1978 : 280.

entouraient. Ces conceptions apparaissent explicitement dans la réflexion de *Ma'ohi* assistant à des prêches dans les années 1798 ou 1799 :

« They asked whether the message of the British God was to the toutous / *te'ute'u* / as well as to the kings and chiefs » (28) (Wilson 1799 : 70, cité par Oliver 1974 : 790)

Pour les missionnaires, le point de vue est exactement opposé. Étant parfaitement conscients des conceptions *ma'ohi* à cet égard, leur visée est idéalement de disjoindre le gouvernement des îles des Églises. Ellis consacre un long chapitre des *Recherches Polynésiennes* à cette question, insistant sur le caractère d'association volontaire dont doit être assortie toute Église chrétienne : Jésus Christ seul en est le « chef spirituel » et seuls ceux qui se sont « donnés à lui » en sont membres ; car les Polynésiens doivent comprendre la différence entre une Église et « des institutions politiques civiles et humanitaires » (29). Le processus de formation destiné à rendre les Polynésiens dignes d'être baptisés est jalonné de ces difficultés :

1819, Huahine

« We find the greatest difficulty with respect to those who are chiefs high in rank among the people but we are obliged to pass by on account of many who tho'men of inferior rank are yet more properly subject for the acception of ordinances of the Christian Church. » (30)

(Ellis, August 7, S.S.L. 3 NB déjà cité chap. 2)

1821, Huahine

« Under the idolatrous system, the kings had uniformly been chief priests ; and it required no little firmness to prevent a similar association of secular and ecclesiastical preeminence being introduced in Christian institutions. » (31) (Montgomery 1832 (1941) : 79)

1826, Mo'orea

« (...) I had great opposition because I received a few people of common rank to the Lord'Supper before the royal family ». (32) (Orsmond, Journal, 20 December 1826, cité par Oliver 1974 : 789.)

Les chefs polynésiens se trouvent de leur côté en face d'un choix délicat : soit ils deviennent des spécialistes du discours biblique — avec les différentes conséquences que ces nouvelles compétences entraînent, tant pour leur propre vie que pour l'exercice de leurs prérogatives —, soit ils se placent en dehors d'une institution centrale dont ils espèrent de nombreuses gratifications.

Le cas du gouvernement paraît exemplaire à cet égard. Dès la fondation de la station de 1818, les principaux chefs de l'île appuyant sans réserve notable le projet de « leurs » pasteurs apparaissent avoir rapidement maîtrisé la demande de ces derniers : Mahine et Hauti'a prêcheront jusqu'à leur mort — respectivement en 1838 et 1852 — dans le temple de Fare, le respect de la propriété privée, de la paix civile et insisteront inlas-

(28) «Ils demandèrent si le message du dieu britannique était destiné aux toutous (*te'ute'u*) aussi bien qu'aux rois et aux chefs.»

(29) Ellis 1853 (1972) : 508 sq.

(30) «Nous rencontrons les plus grandes difficultés à l'égard des chefs de haut rang dans la population mais que nous sommes obligés de négliger au profit de ceux qui, bien que de rang inférieur, sont toutefois mieux désignés à l'acceptation des sacrements chrétiens.»

(31) «Sous le système idolâtre, les rois avaient uniformément été prêtres-chefs ; et il fallut beaucoup de fermeté pour empêcher une association semblable de la prééminence séculaire et ecclésiastique dans les institutions chrétiennes.»

(32) «(...) Je rencontrai beaucoup d'opposition lorsque je reçus quelques personnes du commun au Repas du Seigneur avant la famille royale.»

sablement sur leur « sauvagerie » antérieure. C'est ce qui ressort des allusions régulières qu'Ellis et C. Barff font à leurs interventions en chaire, le jour du sabbat. Au contraire, la « reine » (*ari'i nui*), Teri'itaria (*Ari'ipea* à compter de la mort de Pomare II en 1821), bien que baptisée, apparaîtra disjointe de l'Église, et en 1845 G. Charter écrira qu'il « n'a jamais entendu un missionnaire exprimer l'opinion qu'il s'agit d'une chrétienne » (33). Ceci n'empêche nullement qu'en 1819 elle soit nommée « présidente » de la Société Ecclésiastique de Huahine, chargée de recueillir des « dons volontaires » destinés à aider la Société mère de Londres ; les gouverneurs (*tavana*) des dix « districts » de l'île sont membres de cette société, les fonctions d'autorité se superposent ici directement aux fonctions ecclésiastiques. (34)

La marge de liberté des hommes de la L.M.S. apparaît ainsi étroite, quelles que soient leurs volontés à l'égard du principe hiérarchique. Les conversions « de circonstance » préludent aux baptêmes « politiques » ; à compter des années 1820, aucune solution définitive ne sera trouvée à ces contradictions circulaires : Jehovah est le Dieu de tous, mais que sont alors les chefs ? Jehovah est le Dieu des chefs, mais comment les *Ma'ohi* sont-ils « égaux devant Dieu » ?

La politique délibérée des missionnaires de former des diacres (*tiatono*) issus des gens du commun ou du niveau des sous-chefs (ainsi les fameux Auna et Taua (Matapu'upu'u) pour Huahine), va tendre à accentuer ces contradictions. Assez significativement, dès l'instant où ces diacres seront chargés de la « gestion » d'une paroisse ou d'une unité ecclésiastique locale, ils tendront à se comporter comme des « roitelets » (*petty kings*) dans les termes de N. Gunson. On en aura plus bas un exemple avec le cas de Napario, « maître indigène » d'Opoa à Ra'iatea dans les années 1850. La politique ambiguë de la L.M.S. va plus généralement avoir pour conséquence d'entamer ce que C. Newbury a nommé le « déclin des *ari'i* » dont ceux qui négligent la formation ecclésiastique et para-ecclésiastique qui s'amorce dans les années 1820 vont se retrouver impuissants à maîtriser les conjonctures des années 1840, pendant lesquelles, à Tahiti et ailleurs, vont émerger des personnes de second rang au sens traditionnel, tels l'orateur Mare, de Tahiti, qui de modeste diacre finira sa carrière à la Haute Cour Tahitienne.

Ces différentes conjonctures n'empêcheront nullement un *principe* hiérarchique vidé de ses assises originales d'infiltrer tout l'univers social. D'une certaine manière, les conceptions *ma'ohi* de la hiérarchie sont repérables à l'arrière-plan de tous les aspects de l'institutionnalisation du protestantisme : de l'espace insulaire à l'espace habité, des contrôles territoriaux à la relation des *Ma'ohi* avec les temples et avec leurs pasteurs eux-mêmes. Crook écrit en 1826, de la station de Bogue Town (Taiarapu) : « They esteem their teachers highly » (35).

A Ra'iatea, voici comment un médecin embarqué sur un baleinier rend compte en 1834 des réactions de la population à l'arrivée d'un nouveau pasteur :

« Pour ces gens l'idée d'un grand homme est toujours interprétée dans son sens le plus littéral : un esprit élevé est donc invariablement associé à la grande taille de celui qui le possède. Ils éprouvent peu de respect pour les petites personnes qu'ils ont même tendance à appeler des « enfants ». Ils ont été très déçus par la taille d'un missionnaire arrivé il y a quelques années et, avec un certain mépris, ils ont demandé s'il n'existait pas d'hommes plus grands en Angleterre pour qu'on leur envoie un *orometua* aussi petit. » (F.D. Bennett, *Narrative of a whaling voyage around the globe from the year 1833-1836*, in *Le Mémorial Polynésien*, 2 : 97)

On se souvient, en effet, de la grande attention accordée par les *ari'i* à la stature et aux pratiques d'« eugénisme ».

(33) Charter, 9 avril 1845, S.S.L. 18.

(34) Voir dans la suite, IV, C. 2. 3., le texte original de constitution de la « société ecclésiastique de Huahine » (S.S.L.3).

(35) Crook to Burder, 4 décembre 1824, (S.S.L. 14), cité par Newbury 1961 : 345.

L'étrangeté, la subtilité des rapports entre missionnaires et chefs polynésiens me paraissent être clairement illustrées par le témoignage d'un observateur extérieur, le Dr Lesson, médecin du capitaine Louis Duperrey, chargé en 1822 d'une expédition scientifique par le gouvernement de la Restauration et qui touche Porapora en 1823. La station est placée sous la férule de J.M. Orsmond qui y est installé depuis environ trois ans. L'île est contrôlée par deux autorités conjointes, les chefs Mai et Tefa'oaora — le chef titulaire de l'île, Tapoa II étant alors un jeune homme adopté par Tamatoa III et résidant probablement à Ra'iatea. Mai et Tefa'a'ora paraissent incarner les deux « réponses » possibles à l'évènement protestant : toutes les communications entre Duperrey et Orsmond passent cependant par leur double canal. Présenté par Orsmond, qui a pris place sur la *Coquille*, le bateau de Duperrey, à la population de l'île, voici comment le Dr Lesson rend compte de ses impressions :

« Enfin, M. Orsmond, après nous avoir fait visiter ce qu'il appelait ses créations, dut songer à nous accompagner chez le roi, ou plutôt chez son premier vicaire, Mai. Le collègue de ce dernier, Tefaora, n'était point encore rendu de l'île d'Ulieta où il était allé pour défendre quelques intérêts de territoire. Nous trouvâmes sa majesté boraborienne dans une mesquine cabane : mais, comme j'avais eu le plaisir de faire sa connaissance à O-Taiti, elle me salua d'un *iourana* plus accentué, et tel qu'on en donne à une ancienne connaissance. Mai a une rotondité remarquable, et qui fait disparaître ce que pourrait lui prêter de noblesse sa taille de cinq pieds sept pouces, ses traits réguliers empreints d'une grande douceur, et cependant Mai a joui de la réputation d'un vaillant guerrier. Absorbé par la dévotion la plus minutieuse c'est un grand enfant que M. Orsmond domine et dirige comme il le juge convenable ; aussi ce missionnaire louait-il Mai, qu'il vantait outre mesure, tandis qu'il nous peignait Tefaora comme un imbécile méchant ; mais nous vîmes plus tard que ce jugement avait pour mobile la docilité extravagante de Mai tandis que Tefaora, récalcitrant, ne passait pas pour un chrétien bien zélé et semblait regretter les anciennes coutumes. » (Première édition du voyage de Duperrey par le Dr Lesson (date non indiquée) cité par le *Mémorial Polynésien*, 1 : 472).

Alors que la *Coquille* est en difficulté, un « exprès » demandant du secours est envoyé au missionnaire qui apparaît bientôt « escorté des rois Mai et Tefaora, à la tête de la population virile de l'île » ; le 2 juin 1823, Mai et Tefa'aora signent conjointement un billet pour demander à Duperrey de la poudre de canon avec l'accord d'Orsmond qui commet l'erreur de déclarer à Duperrey que « c'est de la poudre française, elle n'a jamais fait grand mal », ce que le Dr Lesson commente en notant que l'« Europe entière aurait pu répondre au missionnaire ». Cette dernière anecdote me paraît largement attester le délicat ajustement des prérogatives des chefs polynésiens avec les commandements de l'Église ; il est visible de même que ce n'est nullement Orsmond seul qui commande la population de Porapora.

A la cohérence partielle qu'on a relevé se juxtapose ainsi une hétérogénéité qui apparaît comme la base de nombreux processus ultérieurs : alors que les missionnaires peuvent parfois donner l'impression de ne voir les *ari'i* que comme des indigènes à convertir et à éduquer, les chefs ne veulent retenir du christianisme que ce qui est cohérent avec leurs prérogatives traditionnelles. Dans le cadre de cette relation conflictuelle par essence, les chefs ont évidemment nécessairement le dernier mot : c'est en somme ce que constate Orsmond à Tahiti écrivant « nous sommes menés par les chefs, par la loi, par la forme », dans les années 1836, et ce qu'on a pu pressentir pour la même île dans les années 1820 avec l'attitude de Pomare II.

Avec l'institution d'Églises insulaires se crée ainsi une sorte d'ajustement paradoxal, qui ne subsiste qu'au travers des attentes des *ari'i* vis-à-vis des missionnaires ; dès l'instant où ces attentes sont déçues se crée une sorte de dérive historique, les chefs pouvant fort bien ne plus mettre les pieds au temple sans cesser de se considérer comme légitimes, et les membres les plus fidèles des églises insulaires étant cependant contraints de tenir compte du donné politique.

On aura, avec l'étude de différents conflits qui secouent les organisations des Sous le Vent après les années 1850, des illustrations plus précises de ces contradictions (Chapitre V.).



#### 4. «Stations» missionnaires et contrôles territoriaux

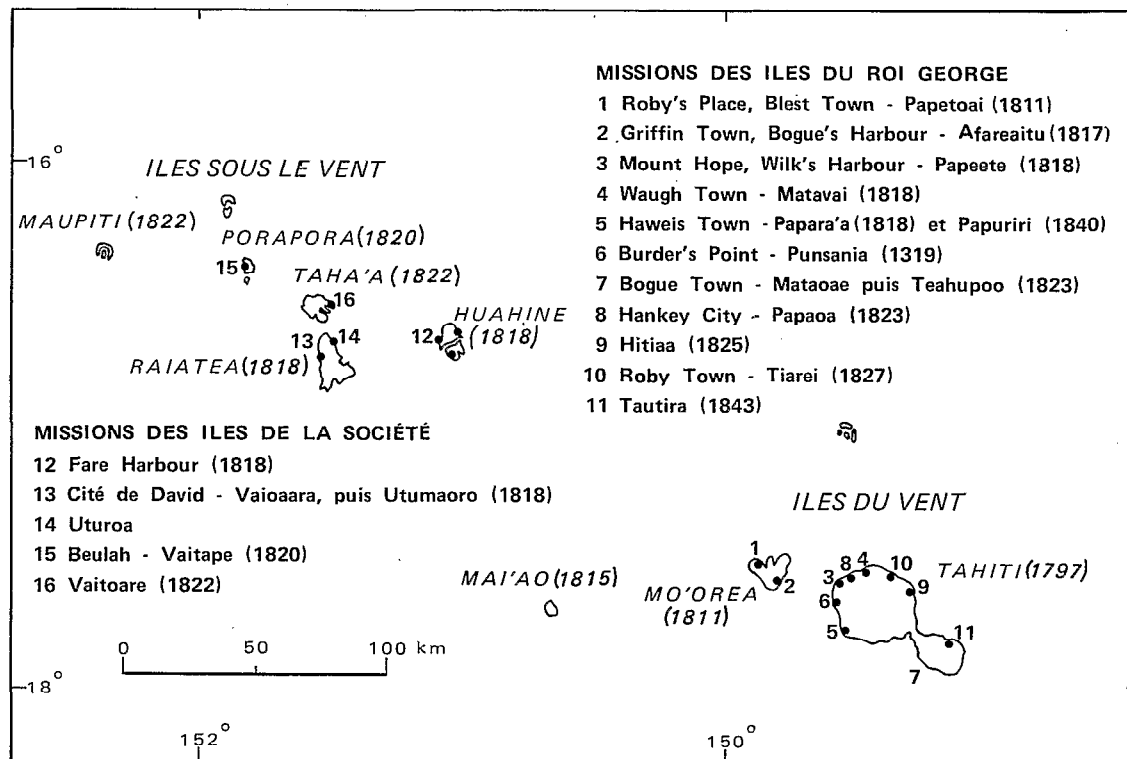
A compter des années 1818, les pasteurs de la L.M.S. investissent l'espace insulaire. En d'autres termes, la fondation des seize stations recensées par N. Gunson entre 1811 (Papeto'ai, « Roby's place, Blest town ») et 1822 (Vaito'are, Taha'a) ne procède pas simplement de considérations d'ordre pratique — accès maritime, agrément de l'endroit, possibilité de cultures — qui sont certes des composantes parmi d'autres des choix spatiaux alors repérables. On se propose dans la présente section de montrer comment le processus de décision et la répartition territoriale de ces stations sont étroitement liés aux équilibres territoriaux alors en vigueur. Loin que les pasteurs soient maîtres de leurs actions, ce sont les *principaux ari'i qui se répartissent les missionnaires entre eux* : la compétition pour les hommes de la L.M.S. est alors évidente, et pour qu'il y ait compétition, il faut qu'il y ait l'attente d'une gratification. Fidèles en ceci aux tendances polynésiennes qu'on a fréquemment repérées ci-dessus, les *ari'i* ne se contentent nullement de quelques stations centrales où, pourrait-on imaginer, les populations se rendraient régulièrement : ils veulent chacune la « leur ». pasteurs sont loin d'être nécessairement d'accord avec ces souhaits — on le verra par exemple avec la fondation de la « station » de Ra'iatea — et leur répartition dans l'espace atteste ainsi de l'irrésistible empreinte de la culture *ma'ohi* sur leur action, empreinte qui, dans le contexte des années qui nous préoccupent ici, est évidemment paradoxale.

Chaque station, on l'a dit, est constituée d'un temple, d'une école et de la maison du missionnaire. Du fait du processus de répartition territoriale qu'on va examiner, cet ensemble architectural va « naturellement » constituer la marque dans l'espace des contrôles territoriaux, et jouer ainsi un rôle quelque peu analogue à celui des anciens lieux de culte tribaux qui, on l'a vu, servaient à la définition des affiliations territoriales (chap. II, 1). Sans temple, une île ou une unité territoriale est « vide » : la présence d'un temple et d'un pasteur est une préoccupation première des districts polynésiens actuels, au moins ruraux : cette préoccupation est directement issue de ce processus syncrétique qu'on se propose ici de mettre en évidence.

Cet étonnant syncrétisme est, tout aussi paradoxalement, encouragé par la décision des hommes de la L.M.S. eux-mêmes sur les lieux de construction des temples : ils tendent en effet à les faire construire sur les sites mêmes, — voire avec les pierres — des principaux *marae* des îles de la Société, qui constituent on l'a vu les « marques » principales des unités territoriales : ceci pour célébrer à jamais la victoire divine. Ce point sera examiné plus en détail.

##### A. Fondation des stations des Sous le Vent

On revient ici au contexte du Mo'orea de 1819, où résident les futurs fondateurs de la station de Huahine. Un nouveau contingent de missionnaires apprenant les développements favorables au protestantisme consécutifs à la conversion de Pomare II, sont arrivés en 1816 ; il s'agit d'une part de Bourne et Darling, qui vont s'installer sur l'île de Tahiti, de Platt et Williams qui associeront pour jamais leurs noms à l'organisation missionnaire des îles Sous le Vent ; enfin, de Charles et Sarah Barff dont on précisera les personnalités bientôt également associées à l'île de Huahine pour plusieurs décades. A Mo'orea, ils rejoignent Ellis, Nott, Crook, Davies, qui s'emploient à imprimer et à diffuser les Écritures grâce à la presse installée à Afareaitu en 1817 sur la côte ouest de l'île, et à organiser, grâce à l'appui actif des chefs polynésiens, la construction d'un ba-



« STATIONS » MISSIONNAIRES AU DÉBUT DU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

(Carte tirée de N. Gunson 1978 : 13)

teau de soixante-dix tonneaux, le *Haweis* (d'après le nom du fondateur de la L.M.S.) destiné au transport et au commerce. On reviendra longuement sur ces dernières entreprises.

La décision du départ de Mo'orea pour Huahine, le choix de cette dernière île pour implanter la première station missionnaire des Îles Sous le Vent, sont liées à différents éléments du contexte. On se souvient que cette île, la plus à l'Est des Îles Sous le Vent et la plus proche de l'ensemble Tahiti-Mo'orea, avait déjà constitué un refuge pour une partie des hommes de la L.M.S. dans la période troublée de 1808-1809. En 1817, la presse à imprimerie est installée et a pourvu la population des Îles du Vent d'un certain nombre de textes imprimés. En se répartissant, à partir de 1817, dans l'ensemble de l'archipel de la Société, les missionnaires suivent la logique propre de leur entreprise de même qu'ils défèrent aux souhaits explicites des chefs des Îles Sous le Vent dont on peut percevoir qu'ils sont véritablement en concurrence pour obtenir l'installation de stations permanentes. Pomare II voit ces projets d'expansion avec quelque réserve. Lorsqu'Ellis lui apprend leur décision de se répartir aux Îles Sous le Vent avec la presse d'Aafareaitu, voici ce qu'il décrit de sa réaction :

«Le roi et de nombreux chefs de Tahiti regrettèrent de voir la presse partir avec nous. Leur regret s'apaisa quand ils apprirent que M. Bourne connaissait le métier d'imprimeur et possédait une petite presse et des caractères et enfin que d'autres avaient été commandés en Angleterre.» (1853 (1972) : 381)

Le désir des chefs des Îles Sous le Vent d'obtenir des stations missionnaires a été souvent exprimé par ceux qui résidaient à Mo'orea à la suite de leur appui guerrier de la période 1811-1815, après qu'ils aient été sûrs de la position du protestantisme dans le jeu politique général. Ellis rappelle à plusieurs reprises l'adhésion de Mahine au projet protestant et son ordre transmis depuis Mo'orea aux chefs de Huahine, de détruire les lieux de culte et les objets des rituels, et «de renoncer à l'ivrognerie, aux infanticides et à certains de leurs vices les plus dégradants qu'encourageaient les superstitions» (Ellis loc. cit. : 384). Voici également, à la suite de la constitution des «Sociétés» tahitiennes d'aide à la Société Mère de Londres en 1818, comment l'historien officiel de la L.M.S. rend compte de leur souhait :

«Mahine et les chefs des Îles Sous le Vent et de la Société étaient présents lors de la fondation de la Société Missionnaire de Tahiti. Ils souhaitaient que Huahine, bien que n'ayant pas encore reçu l'Évangile d'une manière aussi rapide et complète que Tahiti, *ne reste pas en retard* sur les autres îles de l'archipel dans ses efforts pour le soutenir et le propager» (Ellis, loc. cit. : 393) Soulagé par moi.

En 1818, quelques mois après que les missionnaires partis de Mo'orea se soient installés, ils reçoivent la visite de chefs de Ra'iatea, Pora-Pora qui les pressent d'installer une mission chez eux, ce qu'Ellis, dans le style quelque peu édulcoré qui lui est propre, décrit ainsi :

«A peine étions-nous depuis quelques semaines à Fare que Tamatoa, le roi de Ra'iatea, arriva accompagné de son frère et des chefs de Ra'iatea, Taha et Borabora. Ils montraient un extrême désir de voir quelques uns d'entre nous venir immédiatement s'installer dans leurs îles. Mais le roi, ou chef de Borabora (a), qui était aussi à Huahine (sic) avait écrit précédemment aux missionnaires leur rappelant que Jésus Christ et ses Apôtres ne s'étaient pas confinés en un seul endroit mais avaient visité d'autres pays afin que le plus de gens possible puissent recevoir leur enseignement. Les besoins du peuple étaient si évidents, le champ d'apostolat si vaste et la prière des chefs si pressante que, bien que regrettant d'être privés de l'appui de leurs aînés pour l'acquisition de la langue, M. Williams et M. Threkeld jugèrent qu'il était de leur devoir d'accompagner à Ra'iatea Tamatoa et les chefs qui étaient avec lui (...) Ils se représentaient parfaitement combien une insuffisante compréhension du langage était pour eux un lourd handicap dans cet enseignement public mais les chefs leur assuraient toujours : «Aucune importance ! Vous en savez maintenant assez pour nous enseigner ce que nous ne savons pas, et ce sera notre affaire, à notre tour,

de vous enseigner notre langue que vous ignorez !» (Ellis, loc. cit. : 390)  
(a) Il s'agit de Tefa'aora, l'un des trois chefs importants de Porapora.

On peut trouver sous la plume de John Davies une version moins pieuse de cette visite :

«Wednesday August 26th (1818)

A great number of canoes arrived from Raiatea in some of which were Tapa the principal chief, Apari his wife, and his two daughters Maihara et Teihutu, Tefa-aora the chief of Borabora and his wife and daughter with a great number of their men. In the evening a very large congregation assembled for worship to which I spoke from Psal. 9. 17. The wicked shall be turned into hell, etc.

Thursday August 27th, The Raiateans have been very troublesome to me this day, teasing me of spelling books, etc. The few I have left I gave to Tapa the principal chief that he might distribute them as he thought proper among the people.

Friday August 28th. The Raiateans are still very rude and troublesome far more than the Tahitians used to be. Catechised a very large congregation, the place of worship being far too small, many of the Raiateans attended (...)

Saturday September 5th. I am sorry to see of my brethren so very fickle and unsteady in their proceedings, br. Threkeld after getting a place of ground from the natives and setting them to work to build him a house is now he says resolved to go to Raiatea as he does not like this island but he can be of no use to the natives there and what use he might be to the families there as to his medical knowledge, he voluntarily and unnecessarily deprives them of it to their great dissatisfaction (...)

Friday September 11th. The brethren above mentioned / c'est-à-dire Threkeld et Williams / sailed for Raiatea by the *Active* but it was a step that we could neither approve of, nor consistently prevent. The chiefs of Raiatea and most of their people followed them (...» (36)

On voit que si Davies et Ellis s'accordent sur les faits, ils sont en désaccord quasi total sur leur interprétation. Davies témoigne pour sa part des pressions «brutales et querelleuses» (*rude and troublesome*) des chefs

---

36. «Mercredi 26 août (1818)

Un grand nombre de pirogues est arrivé de Ra'iatea, certaines ayant à leur bord Tapa le chef principal, Apari sa femme, et ses deux filles Maihara et Teihutu, Tefaora le chef de Borabora, sa femme et sa fille avec un grand nombre de leurs gens. Dans la soirée une très grande congrégation s'est assemblée pour la célébration, je leur ai parlé à partir du Psaume 9.17 Les méchants iront en enfer, etc.

Jeudi 27 août. Les Ra'iateiens ont été très désagréables à mon égard aujourd'hui, m'accaparant avec leurs demandes de manuels de lecture, etc. J'ai donné le peu qui me restait à Tapa le principal chef afin qu'il puisse les distribuer comme il lui semblerait bon.

Vendredi 28 août. Les Ra'iateiens sont toujours grossiers et désagréables, bien au delà de ce à quoi les Tahitiens nous avaient habitués. Prêché à une très grande congrégation, dans un lieu beaucoup trop petit, beaucoup de Ra'iateiens étaient là (...).

Samedi 5 septembre. Je suis désolé de voir quelques uns de mes frères se conduire de manière si pusillanime et instable frère Threkeld après avoir obtenu un bout de terrain des indigènes et les ayant mis au travail pour construire une maison dit qu'il est maintenant résolu de partir à Ra'iatea car il n'aime pas cette île mais il ne peut y être d'aucune utilité aux indigènes, et quel que soit l'aide que ses connaissances médicales peuvent apporter ici aux familles il les en prive volontairement, sans nécessité, et à leur grand déplaisir (...).

Vendredi 11 septembre. Les frères mentionnés ci-dessus ont fait voile pour Ra'iatea sur l'*Active* mais c'était là une décision que nous ne pouvions ni empêcher ni approuver. Les chefs de Ra'iatea les ont suivi avec la plupart de leurs gens.

de Ra'iatea pour s'appropriier tout ou partie de l'influence et des compétences technico-religieuses des missionnaires ; et le départ de Threkeld et Williams semble, dans ce contexte, apparaître comme un véritable rapt des missionnaires disponibles à l'encontre des volontés de l'assemblée informelle des hommes de la L.M.S. présents à Huahine. Du fait de l'absence de tout processus formel de décision collective, on verra qu'il est inutile de chercher en confrontant d'autres témoignages, une vérité historique qui se trouverait «au milieu» de différentes descriptions d'une situation. Il est assez intéressant de noter que Davies fera, d'une certaine manière, preuve de la même instabilité qu'il reproche à Threkeld, en exprimant son souhait de rejoindre Nott à Tahiti en 1820. Il n'y a pas d'histoire d'amour entre Davies et Huahine ; cet «attachement croissant» sera au contraire souvent exprimé par Barff, présent sur l'île à l'époque à laquelle Ellis et Davies se réfèrent et qui finira par s'identifier assez totalement à l'île. En l'absence de structure «exécutive» respectée, ce sont ces facteurs liés aux personnalités individuelles de la L.M.S. qui détermineront largement, du côté britannique, la répartition des missionnaires dans ces années fondatrices.

Alors qu'Ellis témoigne du souhait de ses co-religionnaires de faire de Huahine la station missionnaire pour l'ensemble des *Sous le Vent*, voici déjà après quelques mois de présence un premier signe de dispersion, dispersion qui est largement associée à la disparité même des contrôles territoriaux *ma'ohi* : *aucun chef des Sous le Vent ne pouvant être placé dans une hiérarchie univoque vis-à-vis des autres*, les hommes de la L.M.S. sont contraints par la logique culturelle même du contexte de se plier à la dispersion territoriale, de «rendre à César ce qui appartient à César» :

Le 18 juin 1818, Davies, Williams et son épouse, Orsmond et épouse, Ellis et son épouse sont partis de Mo'orea pour Huahine ; ils y seront rejoints par Threkeld, puis par Nott et Barff. En 1820, Davies suivra Nott reparti à Tahiti auprès de son ami Pomare II en 1819 ; Williams part à Ra'iatea en 1818 ; Orsmond le suit, mais selon la même logique, s'installera à Porapora de 1820 à 1824, pour revenir à Mo'orea et à Tahiti. Les véritables fondateurs de la station de Huahine seront Ellis — qui partira toutefois à Hawaii en 1824, puis sera plus tard appelé à être membre du bureau directeur de Londres — et surtout Barff qui, on l'a vu, fera véritablement souche dans l'île.

La question des rivalités et des compétitions entre unités territoriales est encore plus explicite, s'il est possible, avec le cas de la mission de Taha'a, située au nord de Ra'iatea dans le même lagon, et dont le contrôle est traditionnellement disputé par les *ari'i* de Ra'iatea et de Porapora. Alors qu'Orsmond est à Ra'iatea en compagnie de Threkeld et Williams, en 1820, voici comment il décrit les réactions des gens de Taha'a à leur projet de les intégrer à la congrégation de Ra'iatea :

«This morning in compagny with Br Williams & Threkeld went to Taha'a to entreat the King and people to leave the various little districts and form a settlement on one side of the island that / is / nearest Raiatea that may be visited regularly and have a a Missionary among them. They are deaf to entreaty. Their pride will not suffer them to come and settle on Raiatea and they say till a Missionary is come among them they will not move. They all seemed to spurn at our visit and sollicitation. The people of the Islands are dispersed about 4 or 5 families in one place, 2 in another, 1 only in another, 6 or 7 perhaps just where the King resides» (37)

Cette excellente description d'Orsmond mentionne quelques détails sur les répartitions territoriales *internes* à l'île de Taha'a ; ceci nous permet donc d'examiner l'ajustement de ces répartitions à l'implantation de la station missionnaire de Huahine.

(37) «Ce matin en compagnie des frères Williams et Threkeld sommes allés à Taha'a afin d'amener le roi et les gens à quitter les différents petits districts et à former une station sur le côté de l'île proche de Ra'iatea afin qu'ils puissent être parmi eux. Ils sont sourds à nos appels. Leur fierté ne souffrira pas un déplacement à Ra'iatea et ils disent que tant qu'un missionnaire ne viendra pas parmi eux ils ne bougeront pas. Ils ont tous semblé prendre de haut notre visite et nos demandes. Les gens de l'île sont dispersés en 4 à 5 familles à un endroit, 2 dans un autre, une seule dans un autre, 6 ou 7 peut être là où le roi réside.»

## B. La «station» de Huahine et les contrôles territoriaux internes

Il est visible que beaucoup de missionnaires de la L.M.S. aiment l'île de Huahine d'une affection personnelle, en tant que paysage, en tant que site géographique d'une remarquable harmonie ; leurs sentiments précèdent d'ailleurs en ceci ceux d'un grand nombre d'Européens dont l'auteur de ces lignes. Cette situation quelque peu «à part» que semble avoir toujours connu dans le regard des visiteurs notre «île-témoin» est d'ailleurs cohérente avec ce que l'on pourrait appeler la «personnalité» culturelle de Huahine, la seule des Sous le Vent à apparaître comme unifiée politiquement à l'époque des conversions au protestantisme et relativement stable. Cette stabilité n'aura qu'un temps.

On a rappelé que pour la plus ancienne génération des hommes de la L.M.S. Huahine fut un refuge dans la tragique période de 1808-1809. Ellis arrivé en 1817 n'a pas connu cet épisode, ce qui n'empêche pas son ravissement de percer dans la description qu'il donne de son arrivée, en compagnie de Barff, le 20 juin 1818. Ce passage des *Recherches* foisonne de «luxuriants convolvulus», de «cocotiers élancés ondulant gracieusement» «d'eau limpide» et de «collines parées de verdure». Il est assez amusant de relever la disposition d'esprit d'Ellis, d'une condescendance naïve, à l'égard de silhouettes entrevues depuis le bateau, ancré dans la rade de Fare :

«On voyait quelques maisons indigènes ; il y en avait probablement dix ou douze dans le district. On apercevait parfois les habitants pagayant sur une légèrepirogue à travers la baie ou marchant tranquillement à l'ombre des arbres touffus. Ils étaient les propriétaires, rustres et ignorants, de l'endroit ; leur aspect et leur maintien correspondaient exactement à la sauvagerie du paysage qui les entourait. Pour tout vêtement, la plupart n'avaient qu'une ceinture de tapa nouée librement autour de la taille et une visière de feuilles sur le front. Et pourtant il était impossible de regarder le paysage et les habitants sans être ému.» (383)

Ce «et pourtant» me semble valoir son pesant d'éthique protestante.

A son départ en 1824 à la suite de la maladie de sa femme, Ellis ne manquera évidemment pas de tracer un tableau des progrès civilisateurs accomplis :

«Les mêmes individus qui jadis nous étaient apparus comme des êtres primitifs et des insulaires à peine vêtus, portaient des vêtements décents et étaient groupés sur la plage avec des couvre chefs et des chapeaux de leur fabrication.» (loc. cit. : 636)

La politique d'implantation de la L.M.S. vise essentiellement au regroupement de la population. On l'a vu avec les échanges d'Orsmond et des gens de Taha'a. A Huahine comme dans l'ensemble des Iles Sous le Vent, ce choix — que les missionnaires préfèrent alors à la solution des «tours» qu'ils seront néanmoins contraints d'adopter — peut se réaliser selon deux modalités : soit en créant des stations dans les agglomérations existantes, soit en créant des agglomérations de toutes pièces. Les deux solutions seront adoptées simultanément : cette coexistence témoigne elle aussi de l'entrecroisement culturel alors repérable. La station principale de Fare évoquera bientôt une ville — *somewhat of a town*, écrit Barff dans l'une de ses lettres de 1840 — et les stations extérieures s'établiront là où les anciennes modalités territoriales *ma'ohi* créaient des rassemblements de population plus importants : notamment à Maeva et à Mahapu, au sud-ouest de Huahine iti (région du Ha'apu actuel). La mémoire collective polynésienne a mémorisé cette distribution territoriale en qualifiant la petite agglomération de Fare de ville (*'oire*) ; bien que toute agglomération puisse être ainsi qualifiée, on sait que les termes *te'oire* désignent Fare. Le pasteur Terito'o me disait en 1976 «qu'au moment de ces premiers missionnaires (*tera mau mitionare matamua*) Fare était le centre (*pu*) de l'Église.»

Chronologiquement, Ellis et Barff vont d'abord s'employer à créer des missions dans les agglomérations existantes ; le site de Fare est alors quasi désert, et il faudra que les Polynésiens y construisent. Ellis écrit :

«On commença par installer deux missions sur les côtes Ouest et Sud, l'une dans la vallée fertile et jadis peuplée de Mahapu, l'autre dans le vaste district de Parea (...).

Une mission similaire fut construite à Tamabua, village central et peuplé du district de Maeva, sur les bords d'un magnifique *roto* ou lac, du même nom, dans la partie nord de l'île.» (1853 (1972) : 481)

A Mahapu va se réunir une congrégation de trois ou quatre cents Polynésiens ; le même chiffre est disponible pour Maeva. Les «stations» entérinent ainsi la distribution de la population *ma'ohi* originelle, qui paraît largement liée aux capacités productives des lieux les plus peuplés. On en a l'exemple avec le site de Maeva, établi au bord d'un lac intérieur qui regorge de poisson et dont l'issue, resserrés en canal étroit, est toujours actuellement parsemée de pièges à marée généralement inutilisés. Maeva est alors désigné par le nom de Tamapu'a qui signifie selon les interprétations «enfant de chaux» ou «lavé à la chaux» et qui est en fait le nom du terrain de réunion (*tahua*) de l'unité territoriale d'Atup'i.

La création de la «ville» de Fare, qui suit de deux ans, en 1820, celle des stations de Mahapu et Maeva, paraît liée à l'influence missionnaire, bien qu'Ellis la présente comme une décision collective des gens de Huahine (op. cit., 482). Le grand souci des missionnaires dans le contexte de l'isolement insulaire, est à l'évidence de s'établir dans un lieu propice à la circulation maritime : c'est là non seulement un souci personnel, pour leur confort et leur sécurité — de nombreuses lettres attestent du soin apporté à rester en bons termes avec les capitaines de bateau (38) alors essentiellement anglais — mais encore une nécessité vitale pour leur projet civilisateur, dont une des facettes consiste dans l'apport aux Polynésiens des «arts mécaniques» ou des «arts de la civilisation», c'est-à-dire des procédés techniques. Cette préoccupation du contact maritime est immédiatement explicite dans le compte rendu que donne Ellis de son arrivée en 1818 ; ainsi, parlant de la petite pointe de sable de Tefa'a'o au nord du port de Fare, il écrit qu'elle «ajoute beaucoup (...) à la sécurité du port» ; en 1821, Tyerman et Bennett écrivent que «le mouillage est si sûr que les navires se tiennent généralement tout près de la plage et sont amarrés à un arbre». (1841 (1832) : 50) La circulation maritime qui va se développer régulièrement après l'arrivée de cette avant garde de la civilisation touchera toujours dans le site de Fare protégé par des îlots récifaux mais aisément accessibles par ses deux passes principales ; à la sécurité du mouillage s'ajoute l'atout, important à l'époque, de l'eau douce fournie par deux rivières, l'une parallèle à la plage elle-même (il s'agit peut-être de Vaitoti'a qui a disparu), l'autre aboutissant au fond de l'échancrure de Ha'amene, située à quelques centaines de mètres au sud de la baie. C'est toujours dans le «port» de Fare que touchent actuellement les cargos transportant frêt et passagers.

A Ra'iatea, ces mêmes considérations expliquent très probablement le choix du site d'Utumaoro, futur Uturoa, et chef-lieu de la circonscription des Îles Sous le Vent ; il en va de même du site de Pape'ete à Tahiti, quasi désert lorsque le pasteur Crook s'y installe en 1820, et qui connaîtra le destin que l'on sait.

La superficie de terre nécessaire à l'établissement de la station de Fare — où chaque famille polynésienne va se trouver devant la nécessité de construire une maison de passage — va être allouée aux missionnaires par les chefs des principales divisions. C'est en tout cas ce qui ressort de l'explication rétrospective donnée soixante ans plus tard par un pasteur de Huahine, le pasteur Cooper :

«The present land lot system originated with the first missionaries (...). A large settlement was then felt to be a necessity where all the people might congregate for religious instruction. For this purpose the land skirting Fare harbour was given over to the missionaries for their disposition. The owners did not relinquish title of the lands but only the right to use them. The land was marked at (...). (39)

(38) Par exemple, Nott, 3 novembre 1830, S.S.L. 8.

(39) «Le système actuel de lotissement trouva son origine avec les premiers missionnaires (...). Un grand établissement était ressenti comme nécessaire au rassemblement des gens pour l'instruction religieuse. A cette fin la terre entourant le port de Fare fut confiée aux missionnaires pour qu'ils en disposent. Les propriétaires ne conservaient pas leur droit de propriété, ils demandaient simplement un droit d'usage. La terre fut bornée. (...)»

Cette explication, ainsi que l'importance maritime et donc économique du site de Fare, explique pourquoi la question du titrage de «lots de ville» (*taura'a'oire*) en polynésien actuel va s'avérer une question si importante au début du XX<sup>ème</sup> siècle.

En dehors de ces considérations foncières, la création de stations centrales va entraîner différentes difficultés dans l'ensemble des Îles Sous le Vent : en dehors des variables liées à la production vivrières qui impliquent la création des rassemblements démographiques les plus importants, l'idée de «centre urbain» est parfaitement étrangère aux *Ma'ohi* du XIX<sup>ème</sup> siècle ; la répartition de la population des îles — dont les observations d'Orsmond nous ont donné un aperçu pour ce qui concerne Taha'a, le cas de Huahine étant examiné en détail ci-dessous — tend en effet à s'ajuster étroitement aux possibilités productives et à la commodité des déplacements sur le lieu des différentes cultures : d'où un éparpillement important des maisonnées noté par tous les témoins. Dans tout le XIX<sup>ème</sup> siècle, les *Ma'ohi* des Sous le Vent semblent tenir beaucoup à l'organisation résidentielle en maisonnées réparties sur l'ensemble des îles.

A Ra'iatea dans les années 1840, G. Charter aura beaucoup de mal à contraindre les Polynésiens à rester en place ; il y avait chez eux d'après cette attitude «une étrange disposition d'esprit quant à leurs intérêts immanents». Il écrit :

«The people of those islands and especially Ra'iatea are in a particular state of mind relative to their immanental interests. The prevailing increasing disposition they have to reside at their own lands which disposition they indulge, renders it a great difficulty for the Missionary to gain that access to the Hearts which is essential to success and /ajouté ensuite/ their own salvation. When the missionaries first came among them they were collected together and formed one settlement do that the great majority of them were constantly under his eye (...)» (40)

(Dans la suite de cette lettre, Charter reconstitue les explications polynésiennes ils ne peuvent cultiver près de la «station» d'Utumaoro à cause des déprédations commises par le bétail élevé par les enfants du missionnaire Platt, homologue de Charter ; «we have become accustomed to live at our land there is plenty of food : it agrees with us best.» On reviendra sur cet épisode.)

Saville écrit plus précisément des gens de Huahine en 1868 :

«Our people are great wanderers, each family has two or more houses in different parts of the island and when they become weary of one place they pack up their little property and remove to a distant residence. They generally remain longer however in the part where there is most food to be found and as there are but very few plantations in or near the mission settlement we do not often see our people» (41).

En 1976, voici comment le pasteur Terito'o voyait les difficultés liées au projet d'une «mission» centrale :

«Les gens ne voulaient plus venir à Fare, ils étaient épuisés de venir tous les sabbats au petit matin pour se joindre à la prière. (...) Ils dormaient à Fare et

---

(40) «Les gens de ces îles et spécialement Ra'iatea sont dans un état d'esprit particulier quant à leur intérêts immanents. La tendance qu'ils manifestent à résider sur leurs propres terres, dans laquelle ils se complaisent, empêche le missionnaire cet accès à leurs cœurs si nécessaire à son succès (et à leur propre salut).»

(41) «Nos gens sont de grands errants, chaque famille a une ou deux maisons dans différentes régions de l'île et quand ils deviennent las d'un endroit ils emballent leurs quelques biens et partent pour une résidence lointaine. Ils restent plus longtemps toutefois dans les endroits où la nourriture est abondante et comme il y a très peu de plantations près de la station missionnaire, nous voyons très peu de gens.»



le dimanche de bonne heure ils s'occupaient de ce qu'ils avaient à faire et après une certaine période, peut-être dix ou vingt ans, ils ont demandé des paroisses et surtout que l'on installe des pasteurs afin de ne pas revenir à Fare.» (1976).

(L'époque à laquelle se référait le pasteur Terito'o n'est pas très précise. Il est intéressant de noter qu'il voit le développement de l'église insulaire de Huahine en terme de «segmentations différentes» à partir du centre (*pu*) (de Fare).

La question démographique a toujours constitué un critère important d'établissement des stations, puis des «paroisses». Le pasteur Terito'o me disait encore, à ce sujet :

«Depuis très longtemps, c'est une règle (*ha'ature* : ce qui fait loi) de l'Église : si il y a trois cents personnes dans une agglomération, alors on peut installer une paroisse ; s'il y a trois cents protestants ; mais si c'est en dessous de deux cents — parce que c'est à partir de ce nombre qu'il y a des «communes», c'est une affaire administrative (*'ohipa a te hau*) (1976).

La dernière considération sur les «communes» est évidemment anachronique par rapport aux faits qui nous préoccupent ici. L'importance de la question démographique va nous fournir l'occasion de récapituler un certain nombre de données à cet égard : certaines sont d'ordre général, chiffres globaux ; d'autres, qui reconstituent la distribution démographique de la population de Huahine dans l'espace d'après les rares documents disponibles, permettent de mettre en évidence les modalités de la création de l'Église de l'île.

## B. 1. La population de Huahine au XIXème siècle

Les estimations directes venues à ma connaissance sont les suivantes :

1809	Davies et Henry	environ 1340	
1820	Gyles (missionnaire agriculteur)	2000	
1822	Barff	1054 adultes <u>1000 enfants</u> 2054	recensement des dons à l'occasion des fêtes de mai (S.S.L. 9)
1825	Bourne	1800	Bourne to Burder, 20 January, cité par Oliver, loc. cit.
1868	Saville	about 1440	Saville to Directors, October 10 1868, Huahine, S.S.L. 31
1895	Chessé commissaire de la République chargé par le gouvernement français de répondre à la question des Sous le Vent.	907	Annexe au texte de l'annexion définitive de l'île (A.N.S.O.M. Océanie 142)

Bien qu'un article récent ait attiré l'attention sur les conditions dans lesquelles étaient obtenues les évaluations missionnaires (42), certaines me paraissent assez vraisemblables. Ce sont précisément les conditions d'obtention des chiffres sur lesquelles il faut porter l'attention. C'est notamment le cas pour les estimations de Davies et Henry à l'occasion d'un «tour» dans les conditions inconfortables de 1809 et qui ne résulte pas d'un réel comptage mais d'évaluations partielles des maisonnées rencontrées, totalisées par mes soins. L'estimation de Barff de 1822 me paraît très vraisemblable, du fait qu'elle a été obtenue par comptage direct des gens — nommément indiqués dans le document dont elle est tirée — apportant leurs contributions à l'Église au mois de mai. De même, l'estimation de Saville me paraît vraisemblable au sens où le nouveau missionnaire de Huahine prend soin de distinguer des 1440 personnes dénombrées une «population flottante» (*floating*) tendant à se déplacer constamment entre les différentes Iles Sous le Vent lors de ces époques troublées.

Enfin, la finesse de l'estimation de Chessé — plus probablement de ses collaborateurs — est difficilement appréciable. Elle fait apparaître une chute brutale d'autant plus vraisemblable qu'elle est parallèle bien que plus tardive à celles enregistrées dans les archipels polynésiens des années 1830-1900 ; ainsi, F.A. Hanson pour l'île de Rapa note un passage de 2000 habitants en 1826 à 500 en 1829 et à 170 au recensement officiel de 1897 (43) : sont responsables de cette chute brutale les maladies introduites par les contacts avec les Européens (tuberculose, dysenterie, etc) ainsi que les contraintes épidémiologiques propres du milieu insulaire.

Les chiffres démographiques les plus utiles à la compréhension des événements des années 1820 et de l'ensemble du XIX<sup>ème</sup> siècle polynésien sont cependant des chiffres de répartition démographique internes : répartition dans l'espace insulaire, et «poids» démographique et foncier relatif de chaque unité territoriale. Ce sujet est développé dans les paragraphes suivants.

## B.2. La répartition démographique

Les éléments d'information les plus riches sur la répartition de la population de Huahine datent de 1809. Ils sont obtenus dans les rapports de deux groupes de missionnaires, Davies et Henry d'une part, Elder et Wilson de l'autre, qui profitent cette année-là de leur éloignement temporaire de Tahiti pour faire connaissance avec les populations et prêcher l'Évangile. C'est la formule des «tours», couramment pratiquée lors des premiers contacts.

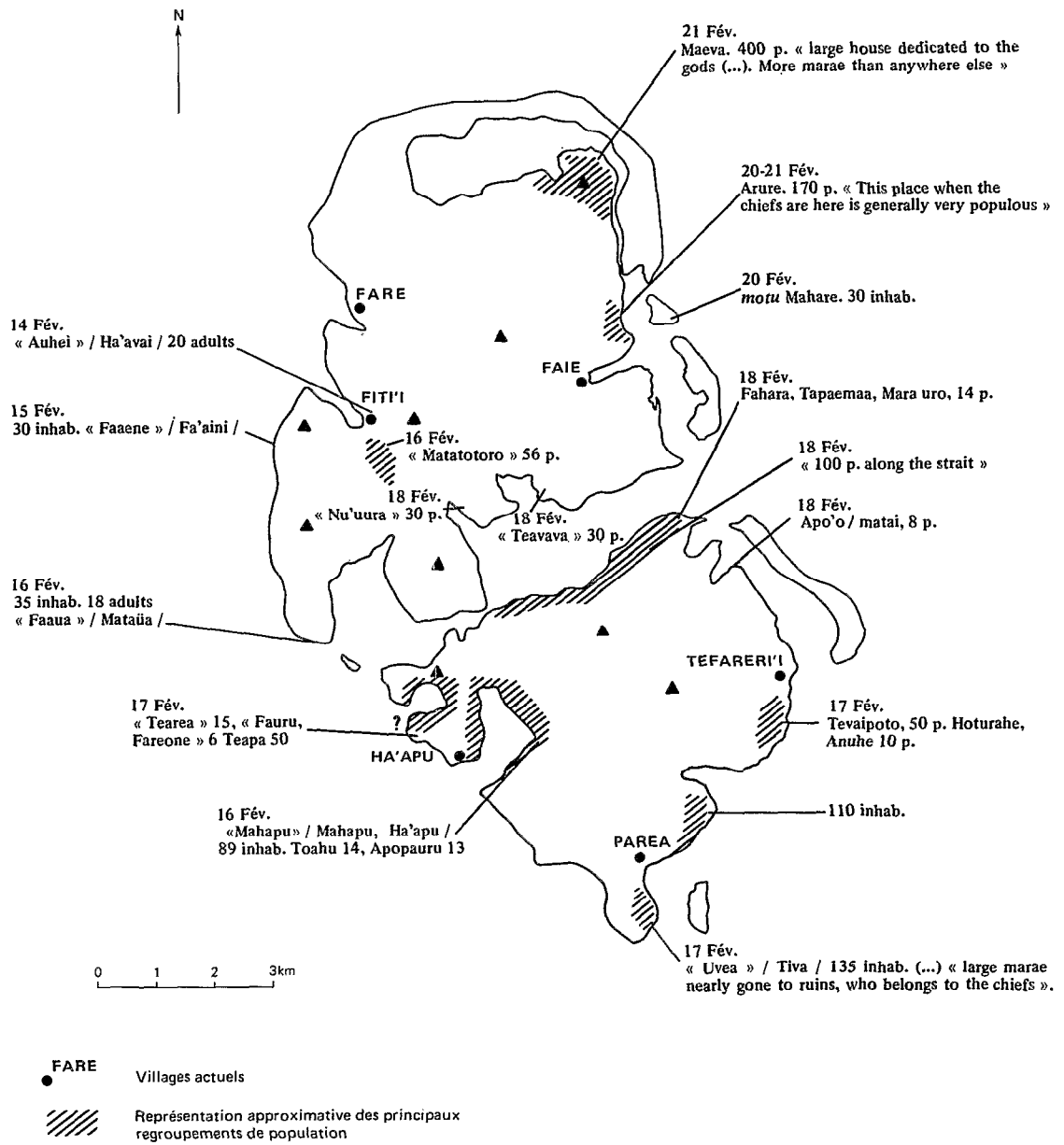
On a déjà fait allusion dans le deuxième chapitre à ces brefs journaux écrits dans la circonstance troublée consécutive à la rébellion de 1808 et au départ de la plupart des missionnaires vers Huahine à bord du brick *Perseverance*. Ces journaux sont les seuls documents venus à ma connaissance faisant état de la *répartition* des maisonnées ou groupes de maisonnées, et de leur situation géographique. On ne saurait évidemment attendre une précision très fine de ces tours de l'île où les contacts sont laissés au hasard même du voyage. Le journal de Davies et Henry du 14 février 1809 se donne ainsi pour «*A journal of a tour round the island of Huahine. Preaching the gospel and instructing the natives with observations and remarks of the face of the country and number of inhabitants* (Document du Musée de Tahiti et des Iles) celui d'Elder et Wilson, d'avril 1809, pour *The journal of Brothers Elder and Wilson round Huaheene, to preach the Gospel to the Natives*.

Les évaluations démographiques des missionnaires sont faites d'après les gens qu'ils «voient», à qui ils «parlent» et d'après les quelques comptages des maisonnées qui les accueillent. On ne peut donc en tirer d'informations fiables sur l'ensemble de la population, mais leurs témoignages s'accordent remarquablement sur la forme démographique générale. Les grandes concentrations de population sont particulièrement mises en relief. La structure même des reliefs de l'île et les quelques autres éléments de comparaison disponibles donnent une vraisemblance à leurs estimations. Il convient enfin de remarquer que la structure géographique des îles hautes amène, toujours actuellement, les visites des îles à êtres des «tours», décrits par l'expression contemporaine *fa'a'ati* évoquant une idée d'encerclement.

(42) R.L. Smith : 177.

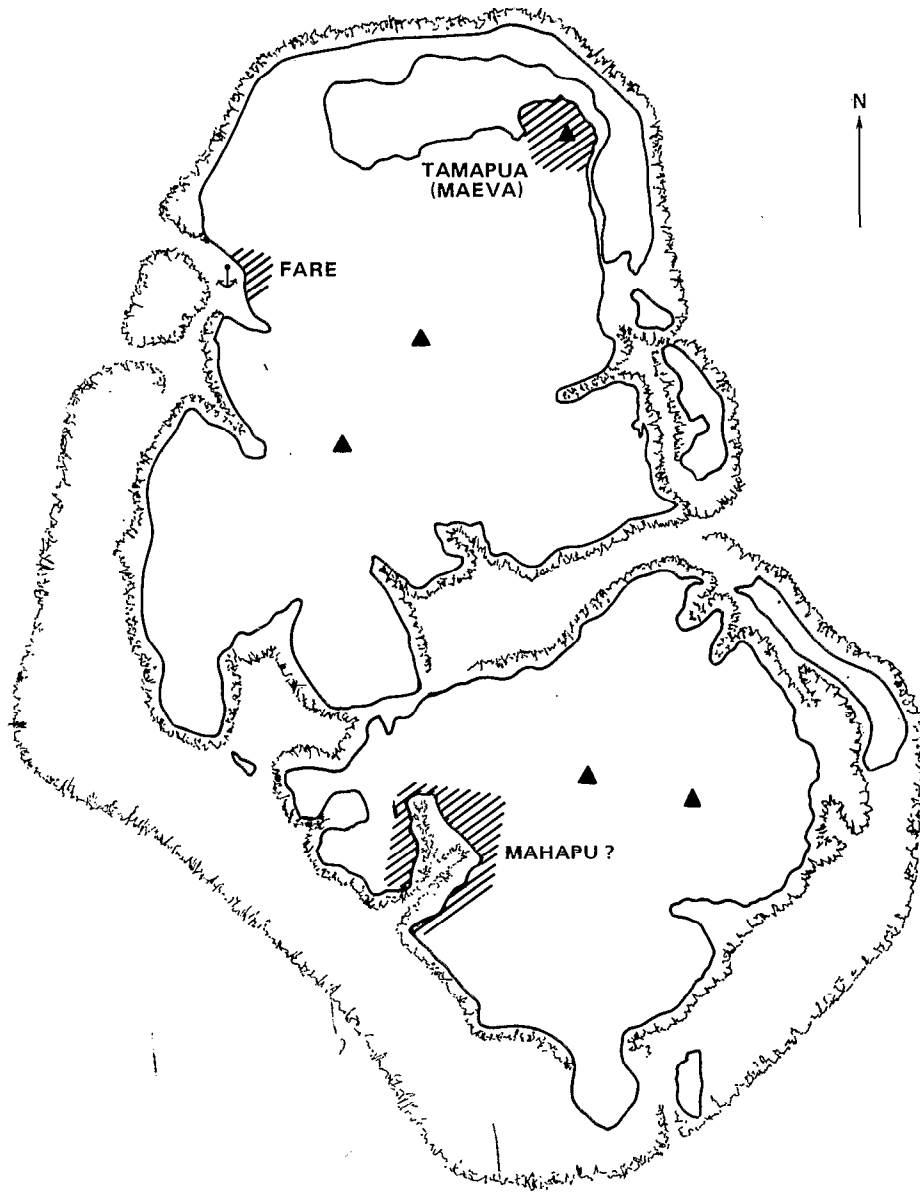
(43) Hanson 1972 : 24.

LA POPULATION DE HUAHINE EN FÉVRIER 1809




d'après les notations de Davies et Henry

LES STATIONS DE HUAHINE (ANNÉES 1820-1860)

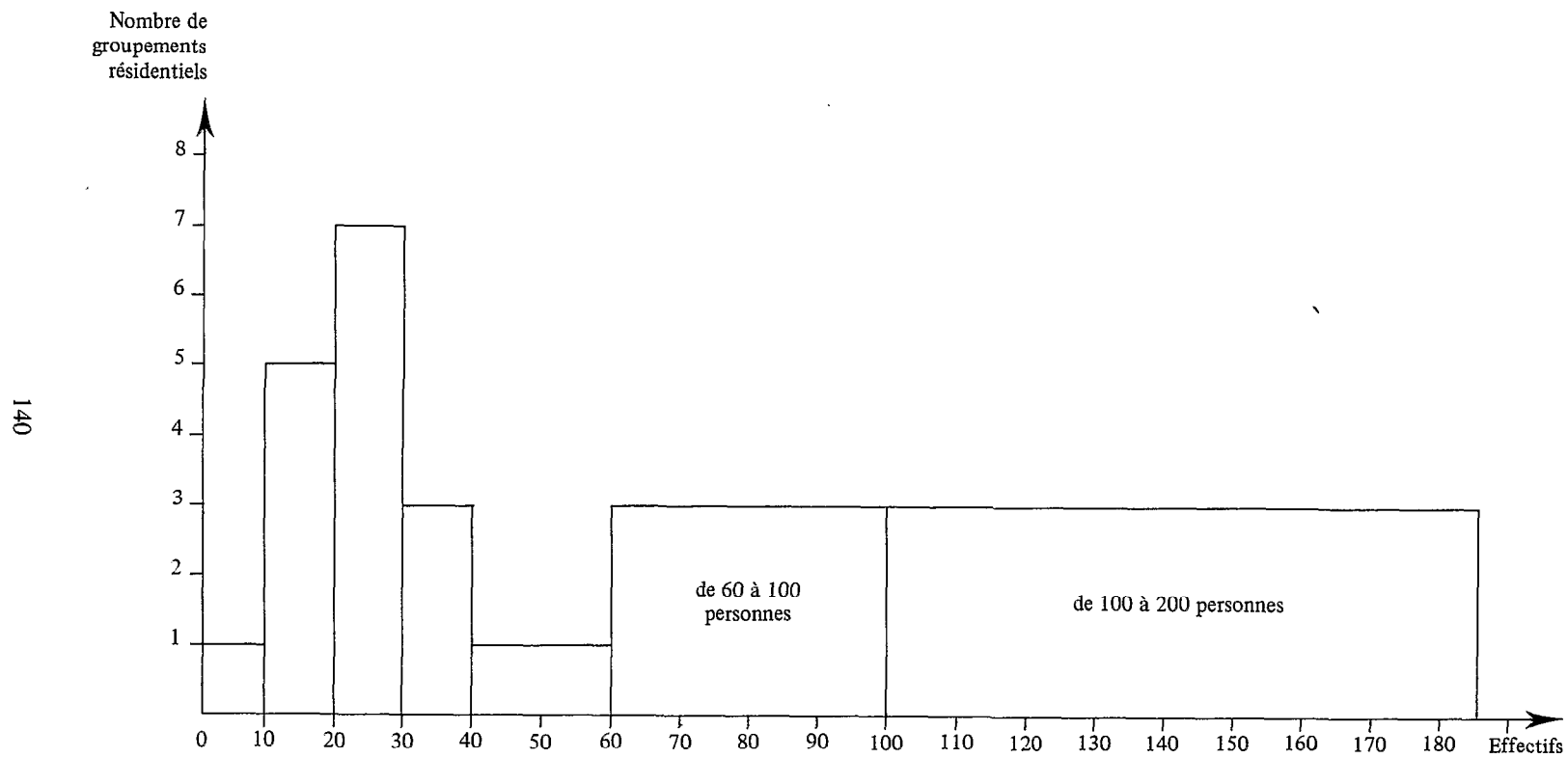


**FARE** Village

 Représentation approximative des principaux regroupements de population

 Lieu de relâche visuel des navires





Fréquences d'effectifs des groupements résidentiels de Huahine - Février 1809.

Aucun des deux groupes n'entend compter la population globale. Dans les conditions où sont obtenues les chiffres on peut s'attendre aux désaccords existant entre les deux évaluations : 1337 habitants comptés par Davies et Henry, et 686 par Elder et Wilson trois mois après. Compte tenu de la marge d'imprécision et d'oubli, l'évaluation de Davies et Henry est remarquablement cohérente avec celles qui lui sont postérieures (entre 1500 et 2000 personnes au total, y compris les enfants). Il ne semble pas que la population de Huahine ait pu beaucoup évoluer entre 1809 et l'installation de la mission des années 1818-1821. Du fait de cette cohérence, c'est essentiellement sur la description de Davies et Henry que se base le paragraphe.

Les cartes ci-contre résument les évaluations des missionnaires. Les noms entre crochets indiquent les actuels «villages» du Huahine contemporain (majuscules) ; ou rétablissent les graphies correctes des «noms de terre» (*io'a fenua*) qui repèrent uniformément l'espace insulaire polynésien sans pour autant référer, à l'origine, à des superficies closes. Les chiffres indiquent les estimations numériques partielles, en ayant soin de spécifier les qualificatifs employés : adultes (adults), gens (people, noté par p.), habitants (inhabitants). Ces estimations partielles se rapportent visiblement à des maisonnées et «groupes» *clusters*, de maisonnées que l'observation des hommes de la L.M.S. les amène à considérer comme faisant partie d'un même lieu ; l'ensemble est parfois désigné sous le nom de «congrégation». «District» est également rencontré.

De manière à faciliter la lecture, on peut indiquer d'ores et déjà les aspects démographiques et résidentiels essentiels. Trois grandes concentrations de population de 100 à 200 personnes, dont deux correspondent aux «stations extérieures» de Maeva et Mahapu ; l'ensemble de Parea-Ovea ne paraît pas retenu par Ellis et Barff du fait de l'éloignement — les transports se faisant à l'époque en pirogue —. Le plus grand nombre de «voisinages» compte des effectifs de 20 à 30 personnes, chiffre qui paraît constituer un optimum d'équilibre relativement à la «capacité de support» de la bande côtière. Cette dernière catégorie de «voisinages» correspond aux contraintes relevées par Oliver qui, s'appuyant sur les témoignages de Forster et Bligh de 1777 et 1789 note que la population des petites îles devait se «diluer dans l'espace» (1974 : 46). Il n'est pas certain que les agglomérations les plus denses — telle que celle d'Arure-Maeva-Pu'aoa — puissent se comparer aux groupes de maisonnées constituant la structure résidentielle la plus fréquemment répandue : il est même probable que ces grands ensembles de population étaient séparés intérieurement en maisonnées formant des groupes de coopération pour les travaux agricoles ; il est également probable que la population résidant dans l'ensemble nord-est de l'île était constituée essentiellement d'*ari'i* et de serviteurs, de prêtres et d'individus ayant des relations avec l'une ou l'autre catégorie ; on se souvient que l'ensemble de Maeva s'opposait, d'après Chesneau Marcantoni, au reste de l'île qui était nommé *fenua 'aihuara'au*, c'est-à-dire territoire dépendant (litt. «terre où l'on mange les restes des arbres, les copeaux du bois»). Il convient de noter que ces agglomérations de maisonnées ne sont nullement un trait spécifique de l'habitat contemporain. Il est possible que l'existence de ces rassemblements de population importants au regard de l'effectif global de l'île ait facilité l'acceptation par les Polynésiens de Huahine de la «ville» de Fare. Pour l'île de Taha'a, cette même tendance à constituer des agglomérations plus importantes autour de la résidence des chefs apparaît indiquée par la description d'Orsmond qu'on a citée plus haut, parlant du nombre de «familles» plus important «là où réside le roi». Les équilibres résidentiels internes de Huahine subiront, nonobstant les regroupements missionnaires, leurs principales modifications à la suite du découpage administratif consécutif à l'annexion définitive de 1895 en «villages». On y reviendra lorsque cette période sera abordée.

Les commentaires suivants détaillent et commentent les témoignages des deux groupes de missionnaires sur lesquels est basé le présent paragraphe. Le lecteur ne souhaitant pas se familiariser avec l'espace insulaire du Huahine du début du XIX<sup>ème</sup> siècle peut passer directement au développement suivant, qui traite de l'organisation territoriale.

### B.2.1. Commentaires

Ces estimations ajoutées se rapprochent de très près, on l'a vu, des chiffres les plus vraisemblables sur la population globale. Les caractéristiques de la répartition démographique qu'elles révèlent, sont les suivantes. D'une part, deux grandes concentrations de population, Arure-Maeva au nord-est, Ovea-Parea au sud-ouest. Ces concentrations de plusieurs centaines de personnes correspondent à des variables différentes.

L'ensemble Arure-Maeva qui part de la limite d'Afa'ahi i (lac de Faunanui) pour suivre l'actuelle baie de Faie apparaît comme le véritable centre politico religieux de l'île, en même temps que le lieu le plus riche pour la production vivrière. L'ensemble des «lacs» intérieurs communiquant avec la mer libre constitue un véritable réservoir de poissons ; les «pièges à marée» établis dans la partie la plus étroite sont une garantie de surplus vivrier pour une communauté importante. A Maeva sont concentrés la plus grande partie des *marae* de l'île, dans l'ensemble d'Arure résident les chefs les plus importants, «quand ils sont (à Huahine)» écrivent Davies et Henry. Ceci confirme la mobilité des personnages de haut statut. Le nom d'Arure est inconnu des Polynésiens actuels en tant que nom de lieu. L'existence d'une telle dénomination me fut toutefois confirmée par Ruroa Tapi dont un grand-père maternel, résidant lors de son enfance à l'entrée de la baie de Faie, se nommait Arure. Le caractère interchangeable des noms de personnes et de lieux est un trait spécifique de la culture *ma'ohi* sur lequel on reviendra. La juxtaposition et l'ensemble d'Arure et de l'ensemble de Maeva reproduit l'étroite association entre «chefs» et «prêtres» que l'on a évoqué précédemment. Dans le cours du «tour» d'Elder et Wilson, ces derniers notent que, par exemple, «Puru/Mahine/Edea/Itia mère de Pomare II/ sont allés au grand *marae* de Maeva pour prier que le vent soit favorable» (ils sont en instance de départ pour Tahiti).

L'importance démographique de Parea apparaît liée à des critères plus directement politiques : la situation du point de vue de la production vivrière est moins bonne le long de cette côte étroite et lagunaire qui va de l'actuelle presqu'île de Tiva aux petites baies de Rate et d'Apo'omata'i. Elder et Wilson donnent à cet égard les précisions suivantes : «Nous nous sommes mis en route vers le district d'Avea, où l'on dit que la plupart des hommes étaient à Mape en quête d'uru (...) nous avançons vers Parea (...) puis nous passons une profonde échancrure appelée Mahoute, (Mahuti) (...). Les trois derniers districts n'ont pas de uru, ils n'ont que ce qui provient d'ailleurs. Il n'y a pas de taro ici. L'étroite bande littorale au pied des montagnes arides est essentiellement couverte de cocotiers, il n'y a que peu d'arbres à pain.»

L'ensemble de Parea apparaît lié à l'implantation des unités territoriales d'Ama et d'Atea, dominantes sur la «petite» Huahine elle-même associée en tant qu'ensemble humain au *marae* Anini qui «est quasiment en ruine» au moment où Davies et Henry le voient.

Les autres pôles démographiques de moindre importance apparaissant dans le témoignage de Davies et Henry sont liés à des situations favorables relativement à la production vivrière. Il en va ainsi de la vallée de Matatotoro ou Faatotoro (actuel Fa'atetoro), où le groupe de Davies note «une grande quantité de uru» et une soixantaine d'habitants ; cette vallée, actuellement dépendante du district de Fiti'i fournissant un cadre naturel très propice à l'agriculture est actuellement le lieu le plus important de la production de *taro* ; une autre concentration est notable dans les deux baies situées au sud de la baie dite «de Bourayne», au nord-ouest de la petite Huahine, dont l'une accueille actuellement le village de Ha'apu ; c'est là que les hommes de la L.M.S. établiront une des «stations extérieures» (*outstations*) de Huahine.

La répartition générale de la population, en dehors des grandes concentrations qu'on a notées, apparaît étroitement liée à la bande littorale et aux contraintes qu'elle suppose dans l'appropriation de l'espace ; la concentration de population relativement importante le long de la rive nord du détroit entre les deux massifs correspond elle aussi à l'existence d'espaces dégagés autour des petites baies de cette côte (*Te 'ava 'ava*), (le terme désigne d'ailleurs les chenaux poissonneux).

La population apparaît mobile au travers de plusieurs observations : pêcheurs établis sur un camp temporaire du motu Vaiore'a par Davies et Henry, hommes partis de l'ensemble de Parea chercher des *'uru* vus par Elder et Wilson, gens résidant à Arure «quand les chefs y sont» (Davies).

Le plus grand nombre d'unités locales (*clusters, districts*) compte entre vingt et trente personnes. A ces unités apparaissent réparties de façon relativement régulière dans l'ensemble de la bande littorale ou auprès des vallées accessibles. Les reliefs principaux ou leurs contreforts semblant inhabités.

La baie de Fare, qui va devenir progressivement l'un des centres de la vie collective dans le courant du XIX<sup>ème</sup> siècle, est à peine citée. Le groupe de Davies parle de la vallée de Ha'amene, située au sud de l'actuel site de Fare, disant qu'on y trouve en 1809 beaucoup de *taro* et de bananes plantains, ainsi qu'un approvisionnement en eau douce qui en fera une relâche préférentielle pour les bateaux de passage.

De même l'actuelle agglomération de Tefareri'i est inexistante en 1809 ; elle apparaîtra progressivement au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle dans le cadre de la lutte d'influence entre les chefs d'Ama-Atea et les chefs «tribaux» de Huahine. Il convient enfin de noter l'absence de toute mention du lieu de Puaoa, situé à l'extrémité ouest du grand lac intérieur de Fauna nui et à proximité du centre religieux de Maeva.

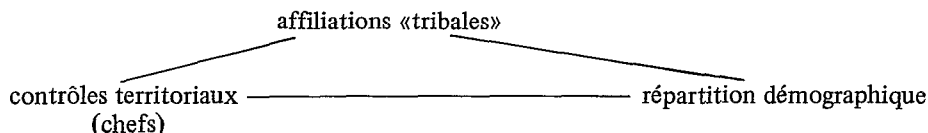
En 1821, ses accompagnateurs polynésiens expliquent à Tyerman que ce lieu «était l'endroit le plus renommé de tout Huahine, ayant servi de génération en génération de demeure royale et, de ce fait, de métropole au royaume» (1841 : 73. Traduit par moi). On peut d'ailleurs remarquer que les rôles respectifs des différentes résidences des chefs — Arure, Puaoa — sont décrits de manière très imprécise.

## C. Contrôles politiques et affiliations territoriales

### C. 1. L'organisation politico-territoriale

Les éléments démographiques dégagés jusqu'à présent sont certes nécessaires pour avoir une compréhension plus précise de la politique de la L.M.S. dans ces années fondatrices ; l'on a vu d'autre part que les pasteurs étaient dépendants des chefs *ma'ohi* pour l'ensemble de leurs projets. Cette simple constatation est cependant insuffisamment claire par elle-même : encore faut-il tenter de comprendre quelles étaient les prérogatives et l'influence de ces chefs dans la population. Dans le cours du XIX<sup>ème</sup> siècle polynésien, cette question apparemment simple est loin d'avoir une réponse d'une égale simplicité. Qu'est-ce au juste qu'être chef d'une unité ou d'une sous-unité tribale dans la Polynésie du début du XIX<sup>ème</sup> siècle ?

On se souvient que l'un des traits pertinents les plus clairs consiste dans le contrôle de la production vivrière, ceci selon deux modalités principales : la réception de surplus et leur redistribution ; la capacité d'interdire la récolte sur une partie ou la totalité des terres contrôlées. Mais ceci repose une question : comment les domaines fonciers, associés aux unités territoriales, ainsi postulés, se définissaient-ils ? Par ce biais, on revient aux considérations relatives à la distribution démographique interne des îles ; car cette distribution est elle-même directement liée aux contrôles territoriaux et aux équilibres politiques. La discussion se situe donc dans le cadre suivant :



Le chapitre 23 d'*Ancient Tahitian Society* nommé significativement «la proximité et la force» débat de cette question sans toutefois que des réponses claires soient toujours apportées, du fait des contradictions mêmes de l'information notées par D. Oliver. On va brièvement retracer les éléments principaux de cette discussion qui serviront de point de référence pour cerner l'organisation politico-territoriale de Huahine.

Oliver note d'entrée la contradiction suivante : alors que la «proximité régionale» — le fait de résider ensemble ou à proximité — constituait à l'évidence un fait important, il n'existe quasiment aucune conceptualisation *ma'ohi* à cet égard. En deuxième lieu, si le fait de la résidence est un principe d'unité important dans la société *ma'ohi* de la «dernière ère indigène», ce n'est nullement le *seul* principe d'unité (pp. 965 et 979).

La plus grande partie des unités résidentielles *ma'ohi* étaient constituées de groupes familiaux de taille supérieure à la famille nucléaire. A Tahiti-Mo'orea, les unités résidentielles correspondaient à deux niveaux de base, *mataeina'a* — les actuels «districts» de Polynésie — et *ti'i* qui paraissait définir l'unité résidentielle la plus simple. De nombreuses ambiguïtés existent à cet égard dans les témoignages, certains auteurs faisant correspondre les *mataeina'a* avec le «district» anglais, d'autres non.

La question du contrôle politique se pose dès l'instant où l'on remarque comme l'auteur d'*Ancient Tahitian Society* qu'il existait une tendance au regroupement d'unités petites ou moyennes comme les



*mataeina'a* en unités plus vastes, de type «tribal», que l'on a fréquemment évoquées dans le deuxième chapitre de ce volume. Bien que D. Oliver ne formule pas cette question de manière aussi explicite, cette tendance au regroupement d'unités locales paraissait liée à la recherche de la puissance guerrière, chaque homme d'une unité tribale ou sous-tribale étant un guerrier en puissance.

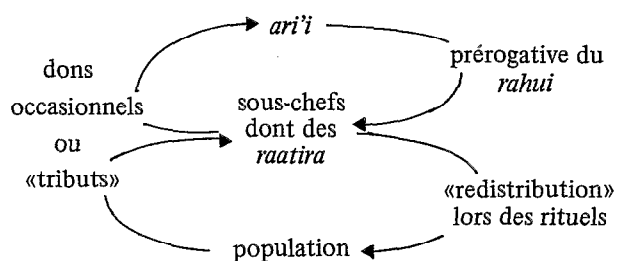
Les contrôles politiques apparaissent ainsi s'exercer de manière transitoire, selon les contextes : de nombreux auteurs ont noté, dans la société polynésienne contemporaine, la faible fréquence des occasions où des maisonnées se combinent pour des tâches de coopération collective. Cette relative autonomie des unités résidentielles de base apparaît par exemple dans la circulation de la production vivrière : D. Oliver note ainsi que les résidents des territoires contrôlés par des chefs leur donnaient «de temps en temps» une partie de leur production, mais en gardaient l'essentiel sur des terres considérées comme leurs propres terres individuelles. La plus grande partie des biens vivriers circulait dans le cadre des tributs fournis dans les occasions «cérémonielles», comme les visites faites par des chefs à certains districts (exemples des visites des chefs des Sous le Vent à Tahiti pp. 997-1004, et les tribus annuels que l'on a déjà évoqués ci-dessus). Les sous-chefs tribaux paraissent exercer une autorité plus effective sur leur propre unité territoriale que les chefs «tribaux» ou «suprêmes» : «toutes les commandes et les réquisitions /de biens vivriers/ étaient envoyées aux sous-chefs», écrit Oliver (1064).

Dans le cadre des «tributs», les biens fournis étaient souvent redistribués immédiatement par les chefs destinataires aux sous-chefs qui les transmettaient à la population ; ces redistributions étaient généralement consommées sur place. Les *ra'atira* pouvaient ordonner des interdictions de culture sur leur domaine foncier (969). L'effort productif reposait essentiellement, voire exclusivement sur les *ra'atira*, dans le cadre des principes asymétriques, «aristocratiques» que l'on a souvent rencontrés. On doit enfin rappeler que le destin des prêtres *ra'atira* était étroitement lié à celui des chefs, et qu'ils s'approprièrent une part non négligeable de la production par le biais des offrandes aux dieux.

Nature des groupes territoriaux

«alliances» ou tribus				
«districts» ou <i>mataeina'a</i>				
<i>ti'i</i>	ou	maisonnées		

Contrôles politiques



Modèle virtuel de circulation des biens dans le cadre des contrôles politiques.

## C. 2. L'exemple de Huahine 1819-1895

«*Huahine e vau ; e iva, e ahuru*» : «Il y a huit Huahine ; il y en a neuf, il y en a dix». Voilà la manière quelque peu sybilline de commencer toute conversation sur le «temps ancien» qu'ont les Polynésiens du Huahine actuel. Ces «huit, neuf et dix» mystérieux homologues sont des unités familiales qui peuvent s'apparenter aux «congrégations de parenté» d'Oliver. Il convient d'ores et déjà de remarquer que ce style laconique insiste sur l'équivalence de ces unités entre elles ; *Huahine e vau* signifie quelque chose qui est situé «entre» la traduction «Huahine est formée de huit parties» et «il y a huit Huahine». Le chant de terre (*paripari fenua*) le plus connu du Huahine contemporain se développe, à partir de ce schéma de base et illustre «l'extraordinaire prédilection pour le chiffre huit» des Polynésiens, prédilection que W. Ellis relevait dans les *Recherches* (éd. 1972 : 542)

*E vau marama i te hitia o te ra*  
*E vau Mata'ire'a*  
*E vau mata'i*  
*E vau ta i marama*  
*'via ho'i e vau mataeina'a*  
*o Atupi'i, o Atiti'ao, o Aturuanu'u*  
*Fareihi, Fareto'u, Miru, Taura i Mua*  
  
*O ratou teie e parauhia nei*  
*E 'ona tamari'i e vau a Mata'ire'a*

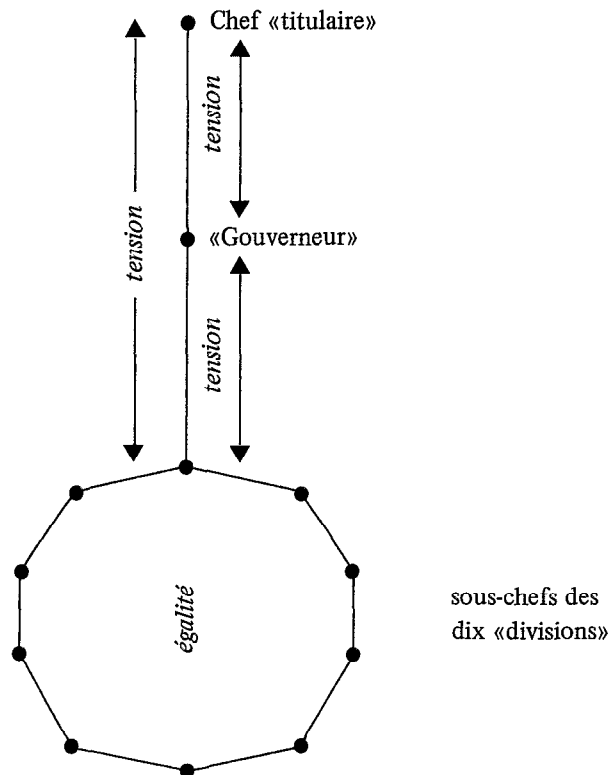
Il y a huit clairs de lunes dans l'Est  
 Il y a huit Mata'ire'a  
 Il y a huit vents  
 Il y a huit mers claires  
 C'est-à-dire qu'il y a 8 districts  
 Atupi'i, Aturuanu'u, Aturuanu'u  
 Taura i Muri, Fareihi, Fareto'u, Miru, Taura i mua,  
 Taura imuri  
 Ce sont eux dont on dit  
 Voilà les huit enfants de Mata'ire'a  
 Ruroa Tapi, 1977

Cette catégorie de qualificatifs s'appliquant aux divisions territoriales était très largement répandue dans la culture *ma'ohi* : on a par exemple pour «l'alliance» ou l'unité sous-tribale de Teaharoa à Tahiti le texte suivant :

*«E Pomare Ari'i Tarahoi*  
*(...) Teie mai to pu'e ta'ata o*  
*Teaharoa, e ono*

*«O roi Pomare de Tarahoi (...)*  
*Voici tes gens de Teaharoa*  
*aux six / districts /»*

(Henry 1928 : 114, cité par Oliver 1974 : 760)



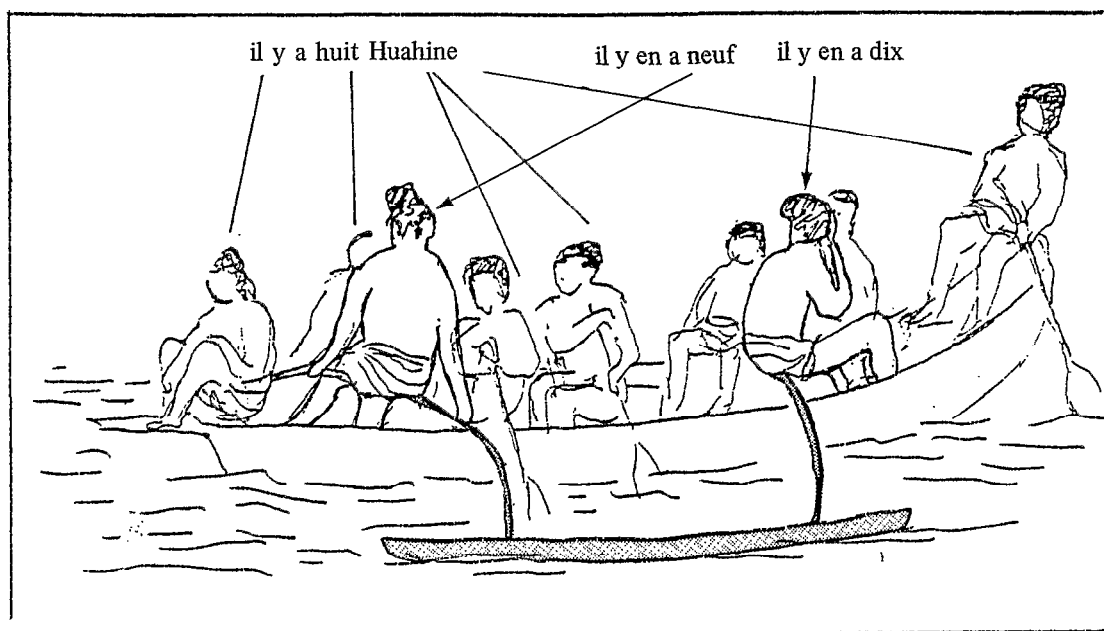
Caractères généraux des relations politiques entre les chefs de Huahine (v. aussi ch. V)

## C. 2. 1 L'opposition Ama-Atea et les unités originelles

L'ensemble des traditions rapportées notamment par T. Henry (origine, années 1830) le R.P. Chesneau (fin du XIX<sup>ème</sup> siècle) s'accordent sur cette division en huit unités territoriales originelles (districts chez Henry, «familles» chez Chesneau) auxquelles se seraient adjointes au XVIII<sup>ème</sup> siècle deux unités postérieures Ama et Atea, liées selon certaines versions aux chefs de Ra'iatea. Cette division en huit «plus deux» unités est également celle utilisée par un Polynésien de Huahine, Maro, dans le témoignage qu'il accepta d'apporter au premier gouverneur français de Tahiti, Bruat, à propos de la question des Iles Sous le Vent (A.N.S.O.M A 31, document n<sup>o</sup> 5). Il existe de même une mention de cette division territoriale dans le dossier A 34 réunissant les pièces relatives à la «souveraineté» des Iles Sous le Vent. On peut ainsi y lire (sous la dictée de l'un des chefs pro-français de Tahiti) :

«Il y aurait deux provinces à Atup'i, l'une appartenant à Teururai et comprenant huit districts et l'autre appartenant à Teriitaria et comprenant deux districts, Ateaiarai et Amaiarai».

Il s'agit des «districts» connus sous le nom de Ama et Atea. Pour parler de ces divisions territoriales, les Polynésiens actuels utilisent toujours une métaphore très répandue, consistant à comparer un ensemble tribal à une pirogue ; si la coque de la pirogue représente les huit «districts» originels, les deux districts postérieurs (Ama et Atea) sont comparés respectivement au balancier et au flotteur. Il existe de nombreuses versions – notamment dans T. Henry, Chesneau-Marcantoni – de cette «création» de deux unités ; toutes sont des variantes autour d'un schéma qui fait venir les «fondateurs» mythiques d'Ama et d'Atea d'Opoa, à Ra'iatea ; les huit «chefs» des huit «districts» originels prennent place, de retour d'une fête (*oro'a*) à Taputapu atea dans la coque et deux jeunes chefs de Ra'iatea s'installent l'un sur le balancier et l'autre sur les traverses, car «il n'y avait plus de place».



Cette métaphore transparente est étonnamment étayée par un certain nombre de faits historiques relatifs aux rapports entre les unités d'Ama et d'Atea et les huit autres. De Bovies, rédigeant dans les années 1850, écrit ainsi :

«L'île de Huahine renferme aussi deux familles rivales qui se disputent l'empire». (De Bovies 1855 (1978) : 63. Autre allusion p.37)

Chesneau-Marcantoni mentionnent la tradition suivante :

«Teururai [ un jeune *ari'i* qu'on rencontrera plus tard dans ce texte] (...) engage la lutte contre la reine [Teri'itaria chef «titulaire» de Huahine]. Vainqueur il prend le titre de roi et exile Teri'itaria à Tahiti (...). Plusieurs des partisans de la reine furent aussi exilés et leurs biens confisqués au profit du roi et de ses amis.

Ces biens confisqués (en très grande partie aux familles Atupii et Atitiaio, l'aînée et la cadette des huit) Teururai en donnait la jouissance totale à ses partisans à la condition formelle que lorsque dans les discussions de terre, on en demanderait quelle est cette terre, ils déclarent que c'était une terre Ama ou Atea. A cette déclaration les vieux chuchotaient bien bas en signe de protestation : Atupii et Atitiaio. Mais la volonté du roi vainqueur faisant loi, ces terres sont devenues amaa [sic] et atea, arrondissant considérablement la part de ces deux districts peu fortunés venus de l'extérieur et postérieurement ajoutés aux huit.» (Chesneau 1929 : 86)

En 1819, le texte constitutif de la société missionnaire de Huahine sur laquelle on reviendra a la structure implicite suivante :

Atea	Ama
un «governor» un «secretary»	un «governor» un «secretary»
«for the whole matainaa or division of Farerii», un «general secretary»	

(S.S.L. 3, reproduit ci-dessous in extenso.)

Ce texte parle simplement à propos des «unités diversement nommées «familles», «districts», etc. de «divisions». Ce passage relatif à Ama et Atea donne un premier élément sur la complexité de la discussion relative à ces unités de ces groupes. Si en effet les noms d'Atea et d'Ama ne sont pas spécifiés, celui de Fareri'i — qui devrait correspondre au Tefareri'i actuel et à ses environs, au sud de Huahine iti — est considéré comme un *mataeina'a* ; on va s'employer ci-dessous à caractériser, en fonction des informations disponibles qui sont hélas incomplètes, la nature de ces unités.

### C. 2. 2. Nature des unités «sous tribales de Huahine» : affiliations et contrôles territoriaux

Chacune des unités évoquées (Atupi'i, Ama, Atea, etc.) paraît agir tout d'abord comme une unité organique («corporate» anglo saxon) dans les occasions où des tributs étaient apportés à des personnages importants. Cette affirmation est étayée sur les informations suivantes : lorsqu'en 1845 l'orateur tahitien Mare apporte son témoignage sur un voyage fait aux Iles Sous le Vent par Pomare vers 1815 (probablement à bord

d'un brick anglais, le *Matilda*), il décrit ainsi les tributs offerts lors du passage de Marama, envoyé du «roi» de Tahiti :

«Les gens de Atupii apportèrent à Marama le présent de provisions alimentaires appelé *maa paeahi* ainsi que celui appelé *marama i te matai* et ensuite les huit districts, *marama i te matai* et le neuvième *ia rai* et le dixième *iarai* [c'est-à-dire Ama et Atea] apportèrent le *tavau* à Marama et le présent de provisions par (ou pour ?) les personnes de sang royal appelé le *maatumu uru.*»  
(A.N.S.O.M. A 31, Annexe n° 1. Document sur le Voyage de Pomare II dans les Iles Sous le Vent, signé Maré, traduit de l'«original indien» par l'aide de camp du gouverneur, H. de Robillard, 1845)

Le deuxième élément est apporté par un recensement des contributions à l'Église aux fêtes du mois de mai 1822, fait par C. Barff ; ce recensement a déjà été utilisé ci-dessus pour les estimations démographiques globales. A cette occasion, les contributions sont notées par couple – innovation sur laquelle on reviendra – et par unité territoriale.

Structure du texte de Barff (recensement de 1822)

Atupii etc.	couples	pupu des enfants (groupes)
----------------	---------	-------------------------------

On peut s'attendre, si ces unités sont basées sur une certaine solidarité dans la production, qu'elles soient associées à des terres et à des domaines fonciers, considérées comme les leurs propres. Ceci apparaît dans les procès verbaux publiés en 1899-1900 au Journal Officiel des Établissements Français d'Océanie, des revendications foncières des années immédiatement antérieures, revendications destinées à constituer la «propriété privée» connus actuellement sous le nom de *tomite*.

38. Fenua ra o Apu, e vai i te mataeina ra i Atupii Maeva e motia ia : 1° i te pae i tai, i te fenua a Maeva, ia faito hia i reira, e roa ia e 8 ; 2° i te pae i uta, i te moua, ia faito hia i reira, e roa ia e 64 metera ; 3° i te mataeina ra o Atupii, i te hitia o te ra, e piri i te fenua a Taurua faito hia i reira e roa ia e 770 metera ; 4° i te pae i te mataeina ra o i te tooa o te ra, e piri i te fenua a Auroa, ia faito hia i reira, e roa ia e 10 metera, tomite hia e te taata ra Tururiatua a Marawara, e tia i Maeva. 1786

39. Fenua ra o Faremati, e vai i te mataeina ra i Atupii Pareo e motia ia : 1° i te pae i tai, i te miti, ia faito hia i reira, e roa ia e 14 metera ; 2° i te pae i uta, i te moua, ia faito hia i reira, e roa ia e 67 metera ; 3° i te mataeina ra o Aturuaunu, i te hitia o te ra, e piri i te fenua a Teia faito hia i reira, e roa ia e 2,000 metera ; 4° i te pae i te mataeina ra o Atupii, i te tooa o te ra, e piri i te fenua a Auroa, ia faito hia i reira, e roa ia e 2,500 metera, tomite hia e te taata ra Teiheta a Toimata, e tia i Pareo. 1787

39. Fenua ra o Vaitaitai, e vai i te mataeina ra i Atupii Pareo e motia ia : 1° i te pae i tai, i te miti, ia faito hia i reira, e roa ia e 101 metera ; 2° i te pae i uta, i te moua, ia faito hia i reira, e roa ia e 204 metera ; 3° i te mataeina ra o Atupii, i te hitia o te ra, e piri i te fenua a Auroa, ia faito hia i reira e roa ia e 132 metera ; 4° i te pae i te mataeina ra o Atupii, i te tooa o te ra, e piri i te fenua a Haha, ia faito hia i reira, e roa ia e 322 metera, tomite hia e te taata ra e Teiheta a Toimata, e tia i Pareo. 1786

201. Fenua ra o Pohereutea, e vai i te mataeina ra i Farehi Pareo e motia ia : 1° i te pae i tai, i te miti, ia faito hia i reira, e roa ia e 703 metera ; 2° i te pae i uta, i te moua, ia faito hia i reira, e roa ia e 55 metera ; 3° i te pae i te mataeina ra o Farehi, i te apatoerau, e piri i te fenua a Auroa, ia faito hia i reira, e roa ia e 80 metera ; 4° i te pae i te mataeina ra o Farehi, i te apatoerau, e piri i te fenua a Moenana, ia faito hia i reira, e roa ia e 80 metera, tomite hia e te taata ra e Rueta a Tuaoeri, e tia i Tahiti. 1789

392. Fenua ra o Faremata, e vai i te mataeina ra i Farehi Maeva e motia ia : 1° i te pae i tai, i te miti, ia faito hia i reira, e roa ia e 63 metera ; 2° i te pae i uta, i te moua, ia faito hia i reira, e roa ia e 101 metera ; 3° i te mataeina ra o Farehi, i te apatoerau, e piri i te fenua a Auroa, ia faito hia i reira, e roa ia e 101 metera, tomite hia e te taata ra Teiheta a Toimata, e tia i Tahiti. 1790

33. Fenua ra o Vaitia, e vai i te mataeina ra i Aturuaunu Pareo e motia ia : 1° i te pae i tai, i te miti, ia faito hia i reira, e roa ia e 101 metera ; 2° i te pae i uta, i te moua, ia faito hia i reira, e roa ia e 101 metera ; 3° i te pae i te mataeina ra o Aturuaunu, i te apatoerau, e piri i te fenua a Auroa, ia faito hia i reira, e roa ia e 101 metera, tomite hia e te taata ra e Rueta a Tuaoeri, e tia i Tahiti. 1789

Extrait du J.O.  
des Etablissements  
Français de l'Océanie, 1

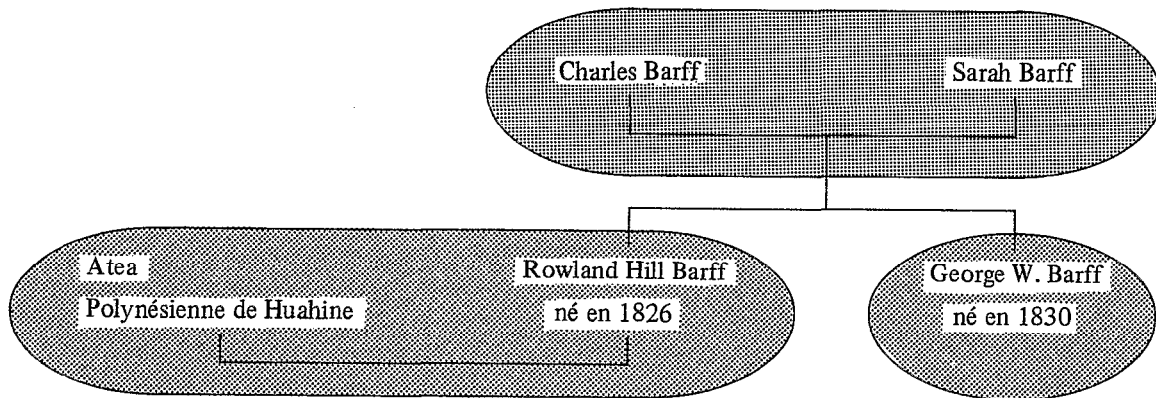
On voit que chaque terre revendiquée est qualifiée par le nom de l'une des unités. Cette information est relative à une période tardive dans le XIX<sup>ème</sup> siècle ; il me paraît vraisemblable, et même probable, que l'association de chaque unité de Huahine à un domaine *foncier* ait existé dans l'ensemble du XIX<sup>ème</sup> siècle, et même avant. On peut même se demander si ces domaines n'étaient pas exactement *constitutifs* de ces unités elles-mêmes, la population se redistribuant entre elles. J'avance ceci à la suite de la constatation suivante de C. Barff datant de 1852, alors que Teri'taria, chef titulaire de Huahine, a engagé une sorte d'épreuve de force avec les chefs tribaux :

«She has carried the work of seizing land to such an extent *that some districts were almost extinct (...)*» (Barff to Directors, May 22 1852, S.S.L. 24. Souligné par moi.)

L'examen des revendications foncières de 1899-1900 permet une autre constatation : *les domaines fonciers associés à chacun des groupes ne sont nullement des superficies closes*, découpées sur l'espace géographique : si des regroupements de terres relevant de la même unité sont constatables, la représentation obtenue relève en général de l'«ouvrage de marquetterie» auquel l'enseigne de vaisseau de Bovies comparait le résultat des contrôles territoriaux aux Iles Sous le Vent (1855-(1978) : 37). La transformation des anciennes unités en «districts» associés à des «villages», ayant une existence essentiellement administrative, s'opérera progressivement à partir de l'annexion des Iles Sous le Vent par la France.

Au moins depuis	
1819	unités territoriales «sous tribales»
1895-1900	unités territoriales «districts» administratifs
1975	«districts» administratifs

On peut faire une autre constatation importante à propos des revendications de 1899-1900. Les unités territoriales – et non les villages – sont assorties du nom de *mataeina'a* ; si cet usage valait dans les décades précédentes, la seule proximité résidentielle sur laquelle D. Oliver insiste dans son chapitre sur la «proximité et la force» ne définissait ces groupes qu'incomplètement. Ceci dit, il est bien possible qu'on soit, avec l'organisation territoriale et foncière du Huahine du XIX<sup>ème</sup> siècle, dans la situation, typique des organisations appelées indifférenciées par le vocabulaire anthropologique, où «l'on est plus parent parce que l'on réside ensemble que l'on ne réside ensemble parce que l'on est parent». C. Barff opère son recensement en 1822, il est alors en effet classé dans Taura i Muri ainsi que sa famille, très probablement du fait qu'ils résident sur terre relevant de la dite unité : il s'agit probablement d'une terre de Fare. Au contraire, son fils Rowland Hill qui épouse une Polynésienne probablement dans les années 1850 est mentionné comme revendiquant une terre d'Atea sise près du village d'Ha'apu.

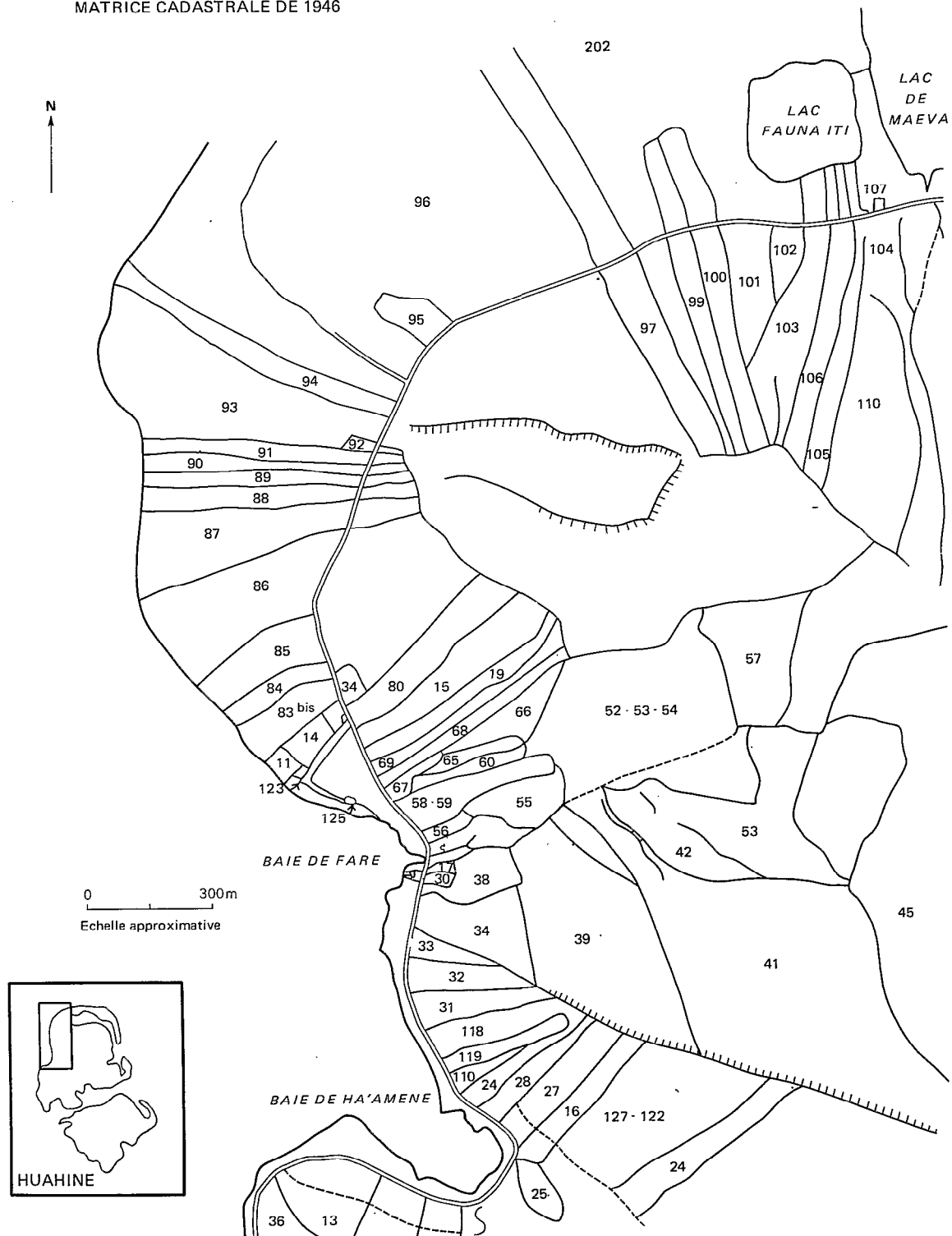


La figure n° 1 ci-dessous représente la partie de la matrice cadastrale établie à Huahine en 1946, relative aux environs immédiats de Fare. Les numéros renvoient aux procès verbaux.

La figure n° 2 regroupe sur cette matrice les terres relevant des différents «districts» ou «divisions» du Huahine du XIXème siècle. Ce regroupement a été obtenu à partir des revendications de 1899-1900. Il fait apparaître «l'ouvrage de marquetterie» des contrôles fonciers aux Sous le Vent, assorti néanmoins de tendances apparentes que l'on spécifiera plus loin.

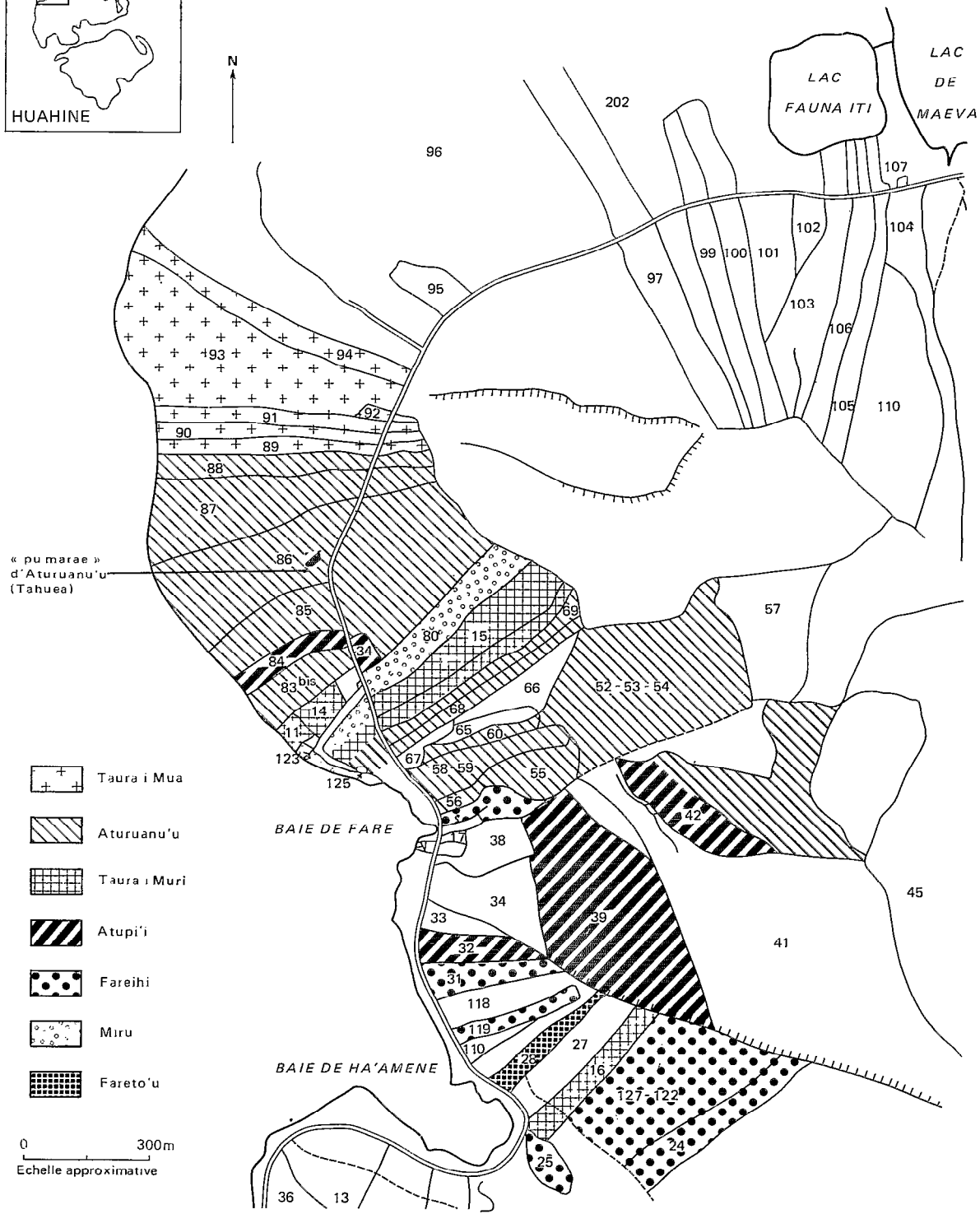
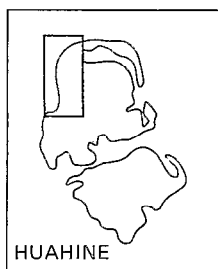
Les terres de l'ébauche de cadastre de 1946 apparaissent en fait relever, au moins depuis les générations ayant immédiatement précédé les revendications de la fin du XIXème siècle, de domaines fonciers nécessairement plus vastes que ceux des attributaires individuels du code civil français. C'est l'unité d'Aturuau'u qui apparaît dominante dans les environs de Fare, et ceci apparaît coïncider avec l'existence sur la terre Vaitoti'z (PV n° 86) du *marae* «centre» associé à cette unité, le *marae* Tahuea ; on verra que ce nom est également celui d'un des ancêtres revendiqués par l'un des groupes familiaux actuels disant relever autrefois d'Aturuau'u. Bien qu'il n'ait pas été possible de préciser toutes les filiations foncières (certaines terres revendiquées en 1899-1900) n'apparaissant pas dans les procès verbaux de 1946, etc.), cette représentation des contrôles fonciers fait apparaître en outre des regroupements fonciers relatifs à chacune des «divisions» : ainsi l'unité de Fareihi, absente du Nord de Fare, apparaît uniquement au Sud ; plus au Sud encore si l'on poussait l'expérience vers l'actuel district de Fiti'i, la division de Fareto'u apparaîtrait l'une des divisions dominantes. Les unités d'Ama, d'Atea et d'Atiti'ao sont absentes.

MATRICE CADASTRALE DE 1946

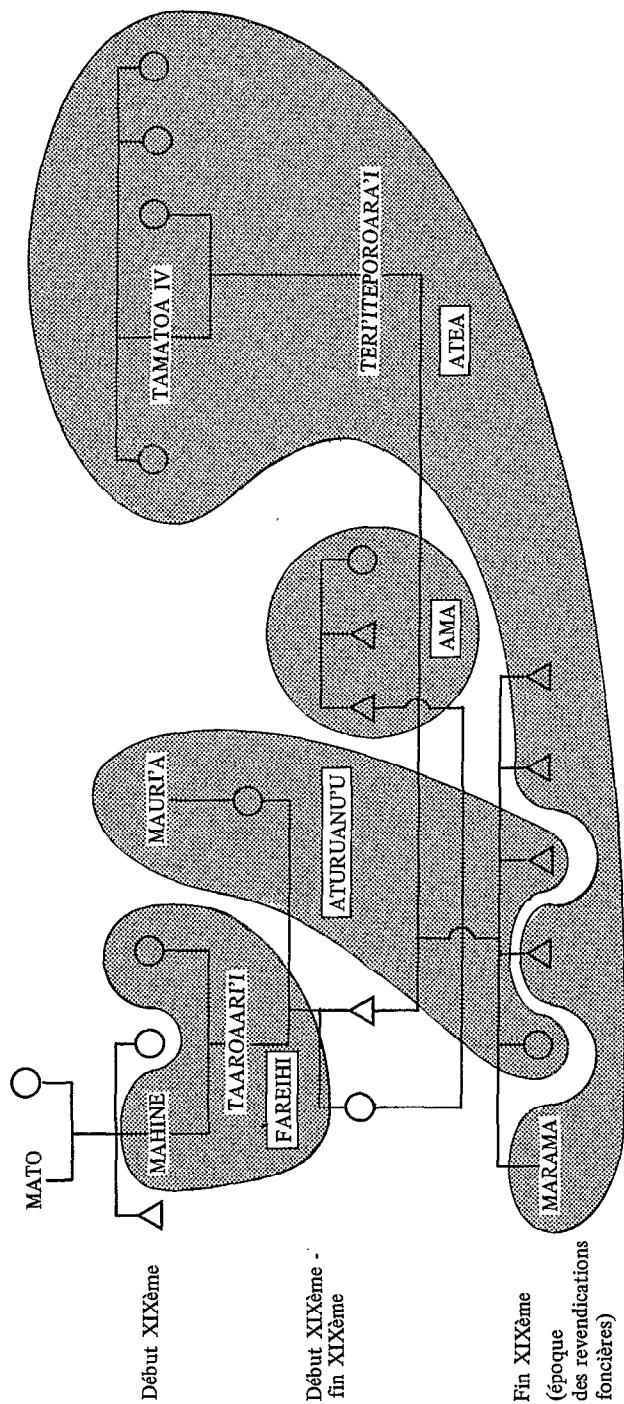




REVENDEICATIONS FONCIERES DE 1899-1900



Ceci nous amène à discuter de la difficile question des affiliations territoriales. Pour ce faire, on a repris dans le tableau ci-contre toutes les informations disponibles sur certaines lignées de l'ensemble des Iles de la Société, puisque c'est dans ce large cadre que les faits apparaissent pertinents ; de manière à faciliter la lecture ce tableau précise et prolonge dans le temps celui du chapitre deux.



Quelques lignées territoriales *ar'i* des différents «districts» de Huahine (1810-1890).  
(le réseau généalogique a été simplifié).

Autant constater d'emblée que ce tableau nous donne peu d'informations sur la question des affiliations aux «divisions» de Huahine ; en ce qui concerne les premières décades du XIX<sup>ème</sup> siècle, on ne peut que s'accorder avec D. Oliver qui s'avoue lui aussi vaincu (chapitre 23). Cet aveu d'impuissance est largement lié aux lacunes de l'information. Ainsi en 1822, C. Barff mentionne Mahine comme gouverneur de Fareihi ce qui est cohérent avec l'information de Chesneau selon laquelle il a épousé «la fille d'un chef de Fareihi» (1929 : 82). Lui-même est fils d'un *ari'i* de Ra'iatea, considéré comme fondateur de la division d'Atea. On peut donc penser que son appartenance à Fareihi — et donc son contrôle de cette division — est liée à son mariage : qu'ainsi, son appartenance potentielle à la division d'Atea s'efface au profit de celle de Fareihi ; mais on ignore où se situent ses terres personnelles : il semble que son fils Ta'aroari'i, mentionné lui aussi comme gouverneur de Fareihi en 1819, ait néanmoins conservé des possibilités d'affiliation avec Atea ; Chesneau et Marcantoni écrivent en effet qu'à la suite de menées séditionnelles contre son père, «il se retrouve avec ses amis à Tiva» (1929 : 82) c'est-à-dire dans un territoire relevant d'Atea. Il est impossible de préciser, en ces périodes reculées, selon quelles modalités exactes se définissaient et se transmettaient les affiliations territoriales.

On peut cependant deviner un canevas sous-jacent qui en fait émerger certaines formes générales. Le tableau ci-joint appelle ainsi les remarques suivantes.

Les enfants d'Ari'imate Teurura'i, qui deviendra «roi» de Huahine dans les années 1850, revendiquent en 1899-1900 des terres relevant des différentes unités. Ceci paraît sous-tendu — c'est probablement le raisonnement qu'ils tinrent devant les commissions de terres de l'époque — par les différentes affiliations des ascendants situés à deux ou trois générations au-dessus. Ces revendications sont opérées selon toutes les branches généalogiques connectées avec leur père ou leur mère. Une *affiliation dominante* apparaît cependant, celle d'Ama-Atea, liée au réseau généalogique entourant et liant les Pomare et les chefs de Ra'iatea ; il semble en outre que Marama et Ari'imate étaient propriétaires de cocoteraies dans la région de Tefareri'i et de Parea. (S.H. Marine BB4 1599-1600) et qu'ainsi ils étaient plus liés aux divisions d'Ama et d'Atea, «centrées» sur le sud de la petite Huahine où étaient situés les *marae* correspondant à chacune. Il est possible que la *coexistence* d'affiliations dans le courant du XIX<sup>ème</sup> siècle ; cela me paraît certain à l'époque des revendications ; cela ne peut être avancé avec certitude pour les périodes antérieures.

Il apparaît en outre que si des considérations de rang jouaient dans les mariages (voir par exemple le cas du mariage de Ta'aroari'i avec la fille d'Hauti'a, qu'Ellis dit être d'un rang «un peu inférieur») les divisions de Huahine n'étaient pas endogames à chaque génération, les enfants pouvaient donc recevoir autant d'affiliations qu'il existait d'ascendants directs : ceci serait cohérent avec l'hypothèse sur la coexistence d'affiliations potentielles et effectives.

D'où une hypothèse directement induite de cette dernière, savoir l'existence de *lignées territoriales* définies à partir des affiliations effectivement utilisées pour utiliser des terres ; bien que je n'aie aucun élément à cet égard, on peut raisonnablement penser qu'il entraînait dans les fonctions des «gouverneurs» des différentes divisions de répartir terres et effectifs démographiques et d'arbitrer les éventuelles situations de conflit.

Voici les informations qu'apportent Chesneau-Marcantoni :

«Il existe donc dans chacun des districts actuels de Huahine des terres Atupii, des terres Atitiao, Miru, etc. Les diverses familles de ces huit districts se partagèrent de nouveau leur part commune et plus tard à la naissance de chaque enfant, on lui assignait une parcelle de terre. Le nouveau-né devait en effet dès sa naissance, avoir un pied à terre. Le nombre des enfants arrivait-il à dépasser celui des parcelles de terre, une même parcelle pouvait être donnée à un ou plusieurs nouveaux venus qui devenaient ainsi co-propriétaires de leurs aînés. Le partage des terres avait donc lieu non seulement à la mort des propriétaires mais encore à la naissance et à l'adoption des enfants. Il convient d'ajouter que, bien qu'étant ainsi partagée, la propriété demeurait familiale et commune et était gérée par le chef ou par l'un des plus intelligents de la famille». (Chesneau 1928 : 62).

Ce texte dont on ne peut nullement vérifier ou infirmer l'exactitude donne l'impression générale d'une répartition des terres et des affiliations territoriales constamment en devenir, constamment réactivée. L'idée d'un rééquilibrage démographique et foncier paraît confirmée par l'examen de différents éléments statistiques. Deux évaluations des effectifs des «divisions» de Huahine dans le courant du XIX<sup>ème</sup> siècle sont venues à ma connaissance : l'une par C. Barff, dans l'annexe à sa lettre de 1822 déjà citée ; l'autre que l'on a aussi déjà utilisée, par les collaborateurs de Chessé lors de l'annexion de 1895. La comparaison de ces deux estimations permet quelques remarques sur l'évolution de l'importance démographique des «divisions» de Huahine.

Barff 1822		Chessé 1895		Revendicat. 1899
districts	effectifs (avec les enfants)	districts	effectifs	terres revendiquées
Fareihi	391	Fareto'u	194	234
Fareto'u	377	Atea	120	124
Taura i Mua	282	Ama	108	95
Atea	217	Aturuanu'u	104	169
Taura i Muri	198	Fareihi	98	169
Aturuanu'u	189	Taura i Muri	80	125
Miru	168	Taura i Mua	70	101
Ama	161	Atupi'i	68	82
Atupi'i	89	Miru	42	57
Atiti'ao	73	Atiti'ao	23	58

---

980 terres

Les éléments suivants paraissent devoir être soulignés :

a) la structure démographique des divisions territoriales a profondément changé dans le courant du XIX<sup>ème</sup> siècle.

b) On ne peut, au vu de ces informations, dégager une relation systématique entre les contrôles fonciers et les effectifs démographiques ; cependant, aucun «district» ne paraît avoir été radicalement spolié au vu du rapport population/terres des années 1895-1900. Ce rapport m'est hélas inconnu pour 1822.

c) La tradition rapportée par Chesneau-Marcantoni selon laquelle les «divisions» d'Ama et d'Atea auraient profité de certaines conjonctures ne pourrait être corroborées que si l'on pouvait comparer les rapports terres/population pour les deux périodes ; on peut simplement indiquer que les effectifs de ces deux divisions se sont effectivement «gonflés». Toutefois, ce rapport n'est peut-être pas suffisamment qualifié : dans la répartition des terres il faut également faire intervenir une répartition qualitative, l'usage de «terres de montagne» par exemple, n'étant nullement un avantage pour leurs attributaires, fussent-elles nombreuses.

d) Assez étonnamment le rapport présentant la plus grande cohérence est situé entre la population de 1822 et les revendications de 1899-1900. Il est possible que le découpage foncier de Huahine ait subsisté malgré la chute démographique enregistrable dans le courant du XIX<sup>ème</sup> siècle, et que l'image de ce découpage donnée par les revendications de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle soit issue de la situation démographique constatable en 1822.

e) Cette hypothèse sur une relative stabilité des répartitions territoriales dans le courant du XIX<sup>ème</sup> siècle en confirmerait une autre avancée à propos d'une remarque de C. Barff des années 1850, ci-dessus : si les découpages fonciers restent relativement constants et que les effectifs des groupes humains varient, ce sont les domaines fonciers eux-mêmes qui constituent les unités territoriales de base : les terres et l'espace

---

(44) P. Ottino 1972 : Conclusion.

foncier apparaîtraient véritablement comme «constitutifs de la parenté», selon les termes de P. Ottino dans son étude de la résidence et des terres de l'atoll de Rangiroa, aux Tuamotou de l'ouest (44) ; en d'autres termes, utiliser une terre d'Ama serait faire partie de la division d'Ama ; à chaque génération, peut-être toutes les deux ou trois générations, des arbitrages internes aux lignées territoriales, éventuellement confirmées par les interventions des gouverneurs et des sous-chefs, pouvaient procéder aux rééquilibrages nécessaires.

f) Il est certain que les «gouverneurs» des «districts» de Huahine intervenaient directement dans les équilibres fonciers et dans l'attribution des terres : quelques exemples de ces interventions sont donnés par C. Barff dans sa correspondance. Parmi les «gouverneurs» de 1822 dont j'ai pu reconstituer certaines prérogatives, il est intéressant de noter que Mahine, habituellement présenté comme le «gouverneur» de l'île entière et dont on connaît l'importance politique, est également «gouverneur» de l'un des deux districts les plus peuplés, celui de Fareihi. Encore une fois, il ne semble pas qu'il existe cependant une relation systématique entre l'importance politique d'un personnage et les effectifs démographiques qu'il contrôle : ainsi, les gouverneurs d'Atup'i censés relever de la «branche aînée» des chefs de l'île et considérés comme puissants politiquement se sont toujours trouvés à la tête d'effectifs relativement peu nombreux.

### C. 2. 3. Les contrôles politiques

On revient par ce biais à la question de l'autorité. Jusqu'à la fondation de la mission de Huahine en 1818, on se souvient que des hommes émergent régulièrement dans les notations d'Ellis et Barff : Mahine et Hauti'a, considérés comme «gouverneur» et «gouverneur adjoint» de Huahine, ou parfois «roi» et «régent» ; Teri'itaria, «reine» elle aussi parfois en fait chef titulaire. La première mention explicite de l'organisation politique interne venue à ma connaissance est le document constitutif de la «Société Ecclésiastique» de Huahine de 1819 (*taiete etaretia*) destiné à financer l'envoi d'évangélistes dans les archipels extérieurs par la société-mère de Londres. Le texte sera considéré en détail ci-dessous ; voilà les indications qu'il donne sur les chefs principaux, significativement considérés comme les «responsables» (*officers*) de cette société.

#### I. The Huahine Society

II. The work of service of this Society is to contribute property in aid of what is collected by the Missionary Society in London for the purpose of sending to teach the natives the World of God.

#### III. The Officers

President Teri'itaria

Vice Presidents or principal Governors or principal governors of all Atiapi'i (a) in its eight divisions

For Atea the governor is Mo'ore  
the secretary is Teato

For Ama the governor is Maihara  
the secretary is Teuhe

The general secretary for the whole matainaa or division of Farerii is ... Ohipa

For Ataiipi'i the governor is Paoaa, the secretary is Mauiui.

For Miru the governor is Peretai, the secretary is Fareamae

For Aturuanuu the governor is Teihotu, the secretary is Fareamae

For Fareihi the governor is Taaroaarii,  
the secretary is Vahaivi

For Faretou the governor is Teraimano, the secretary is Teriifaatau

For Taura i Mua the governor is Tefana, the secretary is Tipae

For Tauriaimuri the governor is Taua

Treasurer Vaitaahue (b)

Every governor is to have a secretary who is to write down the names of all contributors and keep an account of their contributions.

## Commentaires

Atiapii est la graphie de l'époque d'Atup'i : il s'agit du groupe politico-territorial considéré comme aîné, qui donnait parfois son nom, de manière significative, à l'ensemble de Huahine considérée alors comme entité politique.

Les contrôles politico-territoriaux de Huahine apparaissent relever de deux «ordres de complexité» dans le vocabulaire de D. Oliver.

Ces niveaux sont exprimés ici par l'association pour chaque groupe territorial d'un *gouverneur* et d'un *secrétaire*, autres noms de fonction d'individus qui sont nécessairement, du fait même de la politique missionnaire telle qu'on l'a commentée ci-dessus, des responsables territoriaux, ou «titulaires». C'est sur cette organisation de base que vient se plaquer la forme associative gouverneur/secrétaire, *qui constituera longtemps une forme culturelle première de la Polynésie post-européenne*. Il est très probable que les «gouverneurs» sont les chefs territoriaux mêmes de Huahine ; les «secrétaires», on l'a vu, sont chargés de la comptabilité et sont donc nécessairement des proches de la mission, voire des diacres. C'est à coup sûr le cas pour Taua, secrétaire de Taura i muri, la division de Barff.

Les gouverneurs d'Atea et d'Ama, Mo'e'ore et Maihara ne sont probablement autres que les enfants de Tamatoa III, principal chef en 1819 de l'ensemble territorial de Ra'iatea-Taha'a, Porapora et Maupiti. Ceci corrobore les termes du mythe selon lequel les divisions d'Ama et d'Atea seraient liées aux chefs de Ra'iatea. Mo'e'ore succèdera à son père ; sa sœur Maihara assurera la «régence» de Huahine après 1828, date à partir de laquelle Teri'itaria réside plus souvent à Tahiti, où elle assure elle aussi la «régence», rendue nécessaire par la mort de Pomare II puis du jeune Pomare III. Il convient ici de remarquer que la fonction de «gouverneur» n'est pas nécessairement remplie par des «originaires» de l'île. La sœur des gouverneurs d'Ama et d'Atea, Teri'itaria, est présidente de la société ce qui est cohérent avec sa fonction de chef titulaire de toute l'île.

Le groupe de Fareihi est sous la responsabilité de Ta'araoari'i fils du chef «tribal» Mahine qui paraît absent de la Société Missionnaire de Huahine, pour des raisons évoquées par la suite.

Ellis parle indirectement du gouverneur de Fareto'u dans ses *Recherches* en décrivant la maison de Pohutea et Teraimano, «située dans l'établissement de Fare près de la maison de Mai» (le fameux chef de Ra'iatea emmené par Cook en Angleterre puis réinstallé à Huahine). (Ellis 1972 : 444)

Le témoignage des députés de la L.M.S. Tyerman et Bennett, à Huahine, en 1822-1823, apporte quelques éléments supplémentaires. Dans certains cas, ils contredisent ou corrigent les informations apportées par le document de constitution de la Société Ecclésiastique.

Arrivés à Huahine le 6 décembre 1821 et logés chez les Barff, Tyerman et Bennett reçoivent chez leurs hôtes la visite de nombreux personnages importants de Huahine. Le premier est Mahine, qui paraît s'être mis «en marge» des événements politiques :

«(...) With the first whom we saw came Mahine and Mahine Vahine, the king and queen of Maiao iti (a) who have great influence on this island, where they usually reside. Mahine, when an idolater, was a mighty man of valour, and rendered essential service in raising Pomare to his dignity in Tahiti. (...) On Mahine's return to this island after the war (b) as he leaped on shore he exclaimed : «The idolaters were conquered by prayer.» He seems about sixty years of age, a tall and venerable man, and generally dresses in European costume. He might at the time above mentioned have obtained extensive dominions with great civil power, but he nobly resigned the whole into the hands of others, saying that he

would have nothing to do henceforward with political affairs, but should give himself to hearing the World and obeying the will of God during the remainder of this days» (45)

a) On sait que la petite île de Mai'ao, située au nord ouest de Mo'orea, était considérée comme une dépendance des chefs de Huahine. Ici encore les modalités de cette dépendance sont imprécises ; le témoignage de Tyerman laisse à penser que les affaires de Mai'ao étaient plus spécialement traitées par l'un des chefs de Huahine.

b) C'est-à-dire après l'affrontement militaire entre païens et chrétiens, l'année 1815, sur la côte sud de Tahiti.

On verra que ce retrait de Mahine n'est qu'apparent. Il continuera à influencer notamment la vie politique de Mo'orea, dans laquelle il interviendra au moment de l'apparition du mouvement millénariste qui va se développer à partir de 1826. Le témoignage de Tyerman en fait en outre, contrairement au document préalable de constitution de la Société Missionnaire de Huahine, le trésorier de cette société (46) ; Tyerman se contredira, enfin, en assurant que Mahine n'avait conservé que «le contrôle d'un district». Il est possible qu'il ait repris la fonction dévolue en 1819 à son fils Ta'aroaari'i qui, lors de la visite de Tyerman et Bennett, vient de mourir.

La «forme» générale des chefferies se dessine dans les visites protocolaires qui suivent :

«Our next visitor of rank was Pomare Vahine, sister to Pomare's queen, and herself the queen of Huahine. Her robe was a long shirt, which reached nearly to the ground. She is an agreeable woman in person and manners. Next came Hautia, another princely personnage, with his wife, a helpmate worthy of him. He is prime minister to the queen — in fact he is regent, and governs on her behalf. He was followed by Taua, who was once the chief of all the soothsayers, but who now appears a pious and exemplary Christian. The deacons of the church, and many of the second rank of chiefs who are the landowners, also waited upon us with their cheerful congratulations» (46)

On retrouve ici l'organisation que l'on a déjà rencontré : un chef «titulaire» (Teri'taria-Pomare vahine), une chef «tribal» (ici Hauti'a) dont il faut rappeler qu'il est un proche allié de Mahine, le fils de ce dernier ayant épousé la fille d'Hauti'a, des chefs «territoriaux», les gouverneurs et secrétaires, dont certains se recrutent peut-être parmi les «ra'tira» de Tyerman.

Décrivant une autre réception protocolaire, réservée à la «famille royale» de l'île *hu'i ari'i* (le terme *hu'i* servant à désigner un ensemble d'individus de même statut), Tyerman en compte «onze dans l'ensemble» (Montgomery, op. cit. : 55). Ce chiffre correspond à peu près à celui des unités territoriales évoquées ci-

(45) «(...) le premier que nous vîmes fut Mahine et son épouse, roi et reine de Maiao iti qui jouissent d'une grande influence sur cette île sur laquelle ils résident ordinairement. Mahine, quand il était encore idolâtre, était un homme puissant et de valeur, et rendit de grands services dans l'ascension de Pomare à son actuelle position. (...) A son retour ici après la guerre, sautant sur la plage il s'écria : 'les idolâtres ont été défaits par la prière.' Il semble être âgé de soixante ans environ, il est grand et vénérable, et s'habille généralement d'un costume européen. Il aurait pu à l'époque sus dite obtenir de larges territoires assortis d'un grand pouvoir, mais abandonna tout cela à autrui, disant qu'il ne voulait plus rien à voir avec les affaires politiques, mais se consacraient à écouter la Parole et à obéir à la volonté de Dieu pendant le reste de ses jours.»

(46) «Notre nouveau visiteur de rang fut Pomare vahine, sœur de l'épouse de Pomare, et elle-même reine de Huahine. Sa robe était une longue blouse atteignant presque le sol. C'est une dame agréable dans sa personne et ses manières. Ensuite vint Hautia, un autre personnage princier, avec sa femme, une compagne de sa valeur. Il est premier ministre de la reine — en fait il est régent et gouverne à sa place. Il était suivi par Taua autrefois le chef des diseurs de sornettes, qui a à présent l'apparence d'un chrétien pieux et exemplaire. Les diacres de l'église et beaucoup de chefs du second rang qui sont les propriétaires fonciers nous accueillèrent aussi avec de cordiales congratulations.»

dessus ; en fait, la multiplicité des liens généalogiques entre les chefferies des Iles Sous le Vent de cette époque laisse à penser que les personnes de statut *ari'i* étaient en bien plus grand nombre ; les onze *ari'i* dénombrés lors de cette réunion par Tyerman devaient être ceux dont le statut était *activé* par l'exercice d'un contrôle effectif sur la production.

Le passage suivant sur les *ra'atira* est particulièrement évocateur :

«On our return to the house, the raatiras were again drawn up to honour our entrance, holding their spears as ensigns of dignity in their hands, there being happily now none but holiday use for such barbarous weapons here. These persons are the possessors of landed estates *in capite*. They are an important class of the community, and well aware of their importance. In their public speeches they compare the island to a canoe upon the ocean. The king is the mast and they (the raatiras) are the ropes by which it is supported and the sails are managed. While the ropes continue good the mast is strong, and winds and waves in vain could overset the vessel of the state.» (47)

Tyerman et Bennett ne donnent hélas pas d'autre précision notable sur ce groupe de propriétaires fonciers dont l'influence, du fait de leurs «assises» territoriales, apparaîtra progressivement dans les périodes troublées qui vont suivre. Quelle est la nature exacte du contrôle territorial exercé, comment le groupe des *ra'atira* gère-t-il, depuis les maisonnées et groupes de maisonnées établies directement sur les terres exploitées, les étapes premières de la production, j'avoue n'avoir trouvé nulle part d'élément susceptible de permettre une réponse satisfaisante à cette question.

Il est certain que l'accession à une fonction de chef tribal était liée à la première condition de la descendance, et que le principe d'aînesse jouait à cet égard un rôle important. D. Oliver note à plusieurs reprises dans le deuxième tome de son ouvrage que ces deux principes étaient eux-mêmes insuffisants : d'une part, parce qu'il fallait que se définisse, dans la multiplicité des affiliations territoriales possibles d'un fils de chef, son affiliation *dominante* ; en ce qui concerne le Huahine du XIX<sup>ème</sup> siècle, je n'ai trouvé nulle part de réponse claire à cette question ; il fallait d'autre part, en supposant ce problème résolu, que ces conditions nécessaires d'accession au statut de chef tribal soient complétées par des conditions suffisantes, savoir des capacités militaires : d'où la nécessité de mentionner le rôle joué par les populations de statut non *ari'i*. Il m'est impossible de décrire en détail un processus formel de consultation populaire mais on aura l'occasion de noter à de nombreuses reprises l'intervention des dominés. Ainsi en 1853, alors que s'ébauchent des changements politiques, voici ce qu'écrivit John Barff (fils de Charles) de la situation à Huahine :

«Each ruler governs as many people in each district as side with him and retains his own governor» (48).

---

(47) «A notre retour vers la maison, les raatiras honoraient encore notre entrée, tenant leurs sagaies comme des signes de leur dignité, l'usage de ces armes barbares étant heureusement symbolique désormais. Ce sont les possesseurs nominaux de domaines fonciers. Ils constituent une classe importante de la communauté, et sont bien conscients de leur importance. Dans leurs débats publics ils comparent l'île à une pirogue sur l'océan. Le roi est le mat et eux (les raatiras) sont les cordes qui le supportent et qui orientent les voiles. Quand les cordes sont bonnes le mat est fort, et le vent et les vagues sont impuissants à inquiéter le vaisseau de l'État.»

(48) «Chaque dirigeant gouverne autant de gens dans son district qu'il y en a pour le soutenir et s'adjoint son propre gouverneur.»



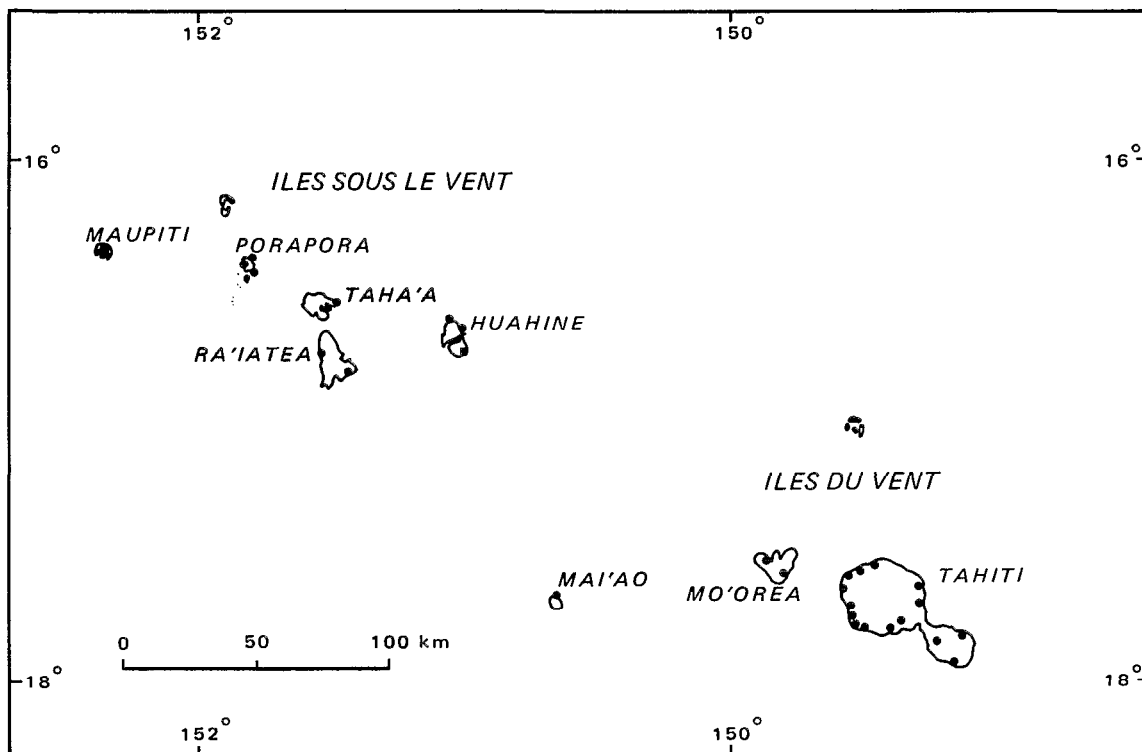
Une consultation populaire formelle sur l'accession à la chefferie ne paraissait pas nécessaire au vu de la taille démographique faible de l'île. En ce qui concerne les «sous chefs», J. Barff fait également la remarque suivante :

«On Huahine the progress of these difficulties has been more sudden and unexpected since the number of influential chiefs has often imposed a check to the rapacity of the ruling power» (49).

Généralement, les sous-chefs, c'est-à-dire les gouverneurs des «districts», paraissent jouir d'une position plus stable que les chefs titulaires : ceci est confirmé par les nombreuses remarques de D. Oliver à cet égard.

### C. 3. Contrôles politiques et espace territorial : temples et *marae*

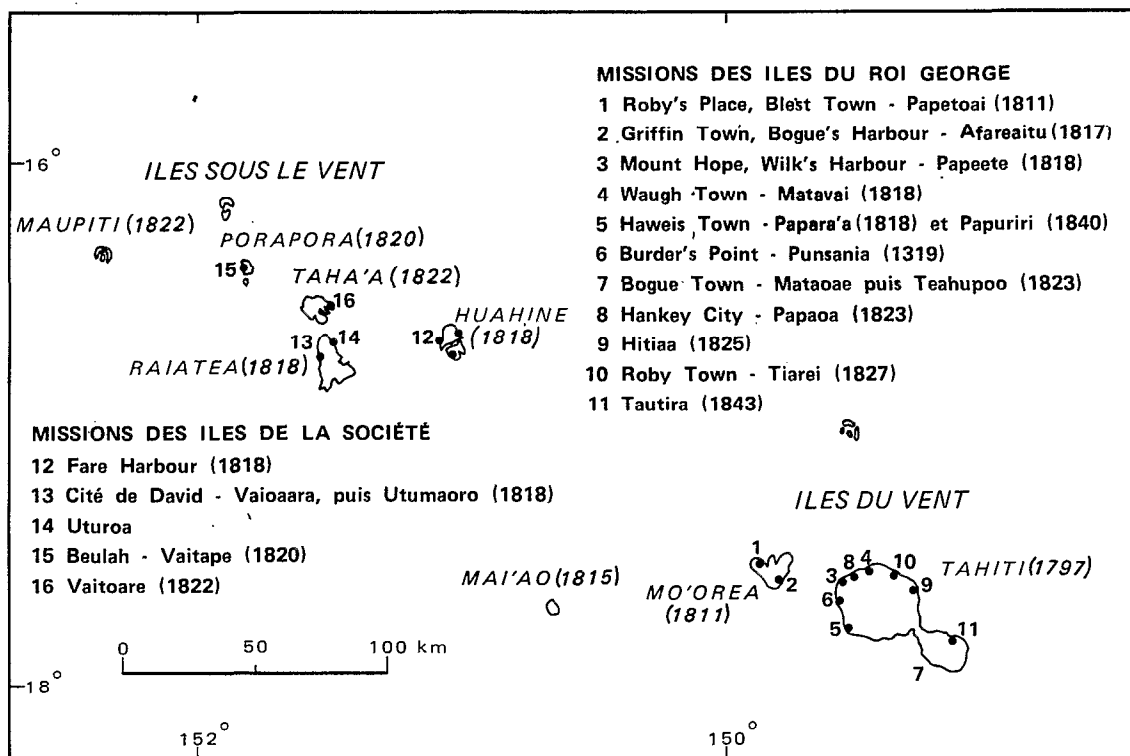
Il est tentant, on s'en souvient, d'assigner aux temples protestants («maisons de prière», *fare purera'a*) qui se construisent partout dans les îles dans les années 1820 une fonction analogue à celle des *marae* : comme si les missionnaires s'ajustaient exactement au vide institutionnel lié à la «défaite» d'Oro et des dieux



SITES DES PRINCIPAUX MARAE DES ILES DE LA SOCIÉTÉ

(D'après D. Oliver 1974 : 667 et 676)

(49) «A Huahine le progrès de ces difficultés a été plus soudain et inattendu car le nombre des chefs influents a souvent imposé un contrôle sur la rapacité du pouvoir dirigeant.»



« STATIONS » MISSIONNAIRES AU DÉBUT DU XIX<sup>e</sup> SIECLE

(Carte tirée de N. Gunson 1978 : 13)

polynésiens. On a cependant déjà critiqué tout point de vue trop mécaniste à cet égard : chaque unité territoriale, on l'a vu, se préoccupe certes d'abord d'être pourvue d'un lieu de culte à Jehovah ; la coïncidence est encouragée par les pasteurs eux-mêmes qui, pour glorifier la victoire du dieu chrétien d'éclatante manière, poussent les Polynésiens à construire la base de ces vastes constructions avec les pierres des *marae*. Entre 1819 et 1822, la topographie des principaux temples recouvre presque terme à terme celle des *marae* ainsi qu'en témoigne le rapprochement des cartes ci-dessus.

La réorganisation symbolique du rapport entretenu par les Polynésiens avec les nouveaux lieux de culte et les ambiguïtés qui en résultent apparaissent notamment à propos du fameux temple de Papaoa, long de 217 mètres et achevé en 1817-1818 sur les ordres de Pomare II. Dans la gigantesque construction proche de la résidence de Pomare à Arue peuvent se rassembler six mille personnes, auxquelles plusieurs prédicateurs doivent s'adresser simultanément. Ellis rend ainsi compte des échanges entre le «roi» et les missionnaires à cet égard :

«(...) il était impossible de faire revenir le roi sur sa décision primitive et quelque peu judicieux que puisse être le plan qu'il poursuivait, les motifs qui l'y poussaient étaient certainement louables. Il faisait souvent observer que les travaux les plus durs et les édifices les plus solides et les plus vastes qui aient été érigés l'avaient été jadis pour le culte de leurs anciennes divinités. Il illustrait ces remarques en mentionnant les *marae* nationaux d'Atehuru de Tautira et d'autres lieux, et réaffirmait en même temps sa conviction que la religion de la Bible était tellement supérieure (...) qu'ils étaient tenus de construire pour le culte de Jehovah un temple plus important que celui qu'ils élevaient pour leurs idoles.» (Ellis 1853 (1972) : 450)

Les temples ne sont cependant nullement des *marae* ; les Polynésiens en sont parfaitement conscients, qui y sont admis toutes classes confondues, à leur grand étonnement semble-t-il et parmi lesquels des individus de tous statuts, devenant diacres, sont investis d'une fonction qui rappelle celle des prêtres autrefois étroitement liés aux *ari'i*. Pour des raisons que l'on a évoquées (chapitre II, A), la culture *ma'ohi* paraît accorder une importance particulière à tout espace construit rassemblant la population entière d'une unité territoriale ; dans ce sens, les temples protestants sont perçus comme des lieux centraux et tendent néanmoins à être vus comme contrôlés par les chefs. Le temple principal de Huahine, à Fare, qui, contrairement à celui de Maeva (Tamapua), n'est pas érigé sur un lieu marqué par l'ancienne organisation religieuse, est construit selon les modalités suivantes :

«Selon les anciennes coutumes concernant la construction des édifices publics, le travail de construction du temple de Fare avait été réparti entre les différents chefs de l'île. Ceux-ci à leur tour avaient distribué à leurs fermiers et à leurs serviteurs la tâche qui leur avait été attribuée.» (Ellis, op. cit. : 438)

Cette disposition reproduit exactement les trois «ordres» principaux de la société polynésienne de l'époque, *ari'i*, *ra'atira* et *manahune*. Dans ces conditions, on ne peut s'étonner de la «persistance de la superstition» rapportée par N. Gunson, selon laquelle «les temples étaient la propriété sacrée de la reine /Pomare IV/ années 1827 et suivantes/ et des chefs» (1978 : 314), ni de l'intéressante anecdote selon laquelle l'entourage direct de Pomare — la bande royale, *the royal party*, *the royal gang*, selon l'humeur des hommes de la L.M.S., n'hésitaient pas à camper dans les temples lors de ses déplacements autour des îles. (Ibid.) Les considérations sur la hiérarchie qui ouvraient ce paragraphe l'achèvent : en 1836, Orsmond écrit : «Nous sommes menés par les chefs, menés par la loi, menés par la forme» (note citée par Gunson 1978), et poursuit :

«You may were you now in Tahiti see cripples, blind and bedridden persons on all fours to schools and to hearing of the gospel. Some who cannot walk shuffling along on the bottoms the hands behind and the heels before with a sort of skid tied fast to the thighs on which to sit, ludicrously but most painfully along over the stones and thro, the mud to the chapel.» (50)

---

(50) «Vous pourriez maintenant, seriez-vous à Tahiti, voir des infirmes, des aveugles et des handicapés rampant vers les écoles et au prêche. Certains qui ne peuvent marcher se traînant sur leurs mains derrière et leurs talons devant, une sorte de lanière attachée à leurs cuisses pour s'y asseoir, de la manière la plus obstinée et la plus douloureuse, dans les pierres et la boue, vers le temple.»

## 5. La L.M.S. dans les transactions

En abordant la section consacrée à la circulation des biens, aux transactions, on touche à un domaine qui me paraît revêtir une importance explicative fondamentale pour rendre compte des rapports avec l'Occident. Il ressort nettement, d'une part, de la synthèse de D. Oliver que la circulation des biens, et notamment des biens vivriers ne constitue nullement une activité spécifique, séparée, de la société *ma'ohi* : tous les *Ma'ohi* sont liés par des chaînes d'échange, certaines se construisent de manière explicite, à partir de surplus productifs inutilisés, d'autres de manière beaucoup plus subtile. Le domaine des transactions informe la vie politique : alors qu'une insistance sur la réciprocité, l'égalité valeur d'usage assignée aux biens échangés, apparaît entre égaux, l'une des fonctions symboliques assignées aux chefs est de saisir (*haru*) une partie de la production des territoires sous contrôle, saisie qui apparaît elle-même comme la métaphore du contrôle politique exercé. Toute transaction asymétrique apparaît ainsi comme le symbole d'une relation politique et la légitimité des chefs ressentie par la population *ma'ohi* semble liée au degré d'asymétrie supportable. Or ce qui est vrai des rapports *internes* à la population *ma'ohi* ne l'est pas moins des rapports entretenus par cette population ou par ses chefs avec tout groupe humain extérieur, et donc avec les représentants des cultures d'Europe : depuis Wallis, les échanges de services entre équipages et maisonnées *ma'ohi* sont allés bon train, objets de fer, vêtements et clous contre services sexuels des femmes, viande fraîche et vivres ; on se souvient que déjà en 1792 lors du passage de Vancouver sur le *Discovery*, l'illustre explorateur notait l'étonnante intensité de ces chaînes d'échange, pouvant faire apparaître la relation avec le monde culturel européen comme une donnée fondamentale de la culture *ma'ohi* (chapitre 2).

La pénétration du christianisme protestant, loin de constituer une sorte de rupture historique fondamentale, s'inscrit à l'évidence dans la continuité d'une relation d'échange symbolique ; ainsi, les processus que l'on a examinés ci-dessus peuvent tous être reformulés sous l'angle de la *transaction* et notamment la relation qui s'établit entre les chefs les plus puissants et les pasteurs. On a indiqué à plusieurs reprises ci-dessus les *attentes* décelables des chefs polynésiens vis-à-vis de leurs guides spirituels : une « dette » symbolique paraît ainsi ouverte ; et les services rendus à la cause du christianisme par ces mêmes chefs, qui mobilisent la population sous leur contrôle pour construire temples et maisons de missionnaires, pour aider à l'envoi d'évangélistes, peuvent être vus comme le moyen, utilisé par ces mêmes chefs, de rétablir un juste niveau de réciprocité à l'égard de cette hypothétique dette.

Il faut donc que les pasteurs, pour que cette « transaction » symbolique se structure, montrent que la parole divine est effectivement une gratification. Or, on verra que la parole divine, l'enseignement de l'Évangile et la prédication ne sont nullement les *seuls* termes des services symboliques censés être rendus par les pasteurs ; et ceci, tant dans leurs propres conceptions que dans celles des Polynésiens. Chez les hommes de la L.M.S., la division évolutionniste tend à associer le christianisme à un certain degré d'avancement dans la civilisation : on n'est ainsi pas tout à fait chrétien si, en sus d'être fervent lecteur de la Bible, bon « mari » et bon « père », on ne réside pas dans une maison « en dur », éventuellement pourvue d'un salon et d'un fumoir ; si l'on ne travaille pas dur une partie fixe de la journée ; en somme, si l'on ne vit pas dans un environnement s'apparentant d'assez près à celui de la petite bourgeoisie anglaise du XIX<sup>ème</sup> siècle. Le discours tenu à cet égard par les missionnaires ne trouve une résonance immédiate chez les Polynésiens que dans le sens où changer de dieu revient en quelque manière dans leur culture à changer les termes de la vie sociale.

Mais ici encore, dans le domaine de la transaction, il faut chercher le *malentendu* : si le rapport existant entre chefs *ma'ohi* et protestants s'apparente bien à une transaction, les termes n'en sont nullement définis identiquement de part et d'autre. La lecture des correspondances de la L.M.S. laisse clairement penser que les missionnaires apportant le dieu chrétien et « la civilisation, voyaient de ce fait les Polynésiens comme leurs débiteurs éternels : d'où d'ailleurs l'extraordinaire arrogance qui qualifie rétrospectivement certaines de leurs

conduites, comme dans cette occasion ou Davies et Henry, dans leur «tour» de prédication de Huahine en 1809, abandonnant cette femme malade qu'ils ont échoué à convertir, «quittent ce misérable objet». Or les Polynésiens quant à eux ont des conceptions extrêmement précises, pragmatiques, des termes de la réciprocité : croire en Jehovah, aller au temple, mettre un frein aux aventures amoureuses et aux plaisirs agonistiques de la guerre inter-tribale, certes, mais recevoir en retour plus de confort, plus d'efficacité technologique, plus de richesse, plus de puissance, plus de stabilité politique, voici comment l'on pourrait traduire leur version des termes de la transaction.

On ne saurait s'étonner dans ces conditions que la première *désillusion*, les premiers signes d'amertume, et le début du processus de marginalisation de la L.M.S. se définissent dès les premiers signes visibles de l'*inefficacité* des médiateurs que les Polynésiens se sont choisis ; ceci, très rapidement après la création des «églises» insulaires, apparaît avec les retentissants échecs des projets de développement économique de 1823 et avec les discussions sur les contributions à l'Église des années 1826-1830, pendant lesquelles l'archipel de la Société est secoué de mouvements millénaristes qui expriment à leur manière le désordre général des esprits.

Dans cet ordre d'idées, la question du contrôle des biens économiques, de la place de l'Église protestante nouvelle-née dans la production et la distribution des biens, n'est qu'un cas particulier de la forme transactionnelle que prend en général la relation entre *Ma'ohi* et pasteurs, c'est-à-dire à cette période entre la culture *ma'ohi* et la culture occidentale. On a déjà indiqué ci-dessus les termes dans lesquels étaient pensées les transactions : elles sont définies par des hiérarchies partielles de *valeurs*, par exemple à l'œuvre dans la préférence accordée aux vêtements européens, plus solides et permettant de se dégager du temps nécessaire à la fabrication et au renouvellement des tissus d'écorce (*ahu*). On spécifiera ces détails dans la présente section ; les termes dans lesquels sont pensées collectivement les transactions avec l'Occident apparaissent comme la projection du monde *ma'ohi* sur l'éventail de choix proposés par les contacts avec l'Occident. Voici comment D. Oliver formule ces «patrons» culturels, qui émergent confusément de la multitude de situations de contact :

«Maohis' goals respecting peoples' relationships with information with objects, and with their people, may also be generalised. Some individuals may have valued *information* for its own sake ; certainly any of the things they «knew» about their environment seem to have the impression that in most cases knowledge was regarded as a means toward other ends. Moreover, I believe that a similar generalisation may be made concerning the Maohis' relationships with *objects*, although the exceptions were probably more numerous than was the case with knowledge. Reports of the avidity with which Maohis sought after European goods might seem to controvert this assertion, until one inquires into the fate of most such objects ; that is, instead of preserving them for the sheer joy of counting and looking at them, the owners used them to improve the work efficiency to beautify themselves, to attract sex partners, to gain political allies, to maintain safe relations with spirits, et coetera. I would even go as far as to propose that ownership to territory (in so far as it was defined as an object) was valued by most Maohis as means to other ends — for example, as a source of subsistence and of political power (51).

- (51) «Les buts des *Ma'ohis* en ce qui concerne les relations avec l'information sur les gens et les objets peuvent être aussi être généralisés. Certains peuvent avoir valorisé l'*information* pour elle-même ; certaines des choses qu'ils connaissaient semblaient certainement être de peu d'utilité, ou d'une utilité nulle ; mais j'ai l'impression que dans la plupart des cas la connaissance n'était qu'un moyen vers d'autres fins. De plus, je crois qu'une généralisation semblable peut être faite à propos des *objets* bien que les exceptions soient plus nombreuses que ce n'était le cas pour la connaissance. Les observations sur l'avidité avec laquelle les *Ma'ohis* s'appropriaient les biens européens pourrait contredire cette assertion, jusqu'à ce que l'on s'enquière du destin de ces objets ; à savoir, qu'au lieu de les conserver pour la joie de les compter ou de les contempler, les propriétaires s'en servaient pour augmenter l'efficacité productive, pour se parer, pour attirer des partenaires sexuels, pour conquérir des alliés, pour conserver de bonnes relations avec les esprits, etc. J'irais aussi loin que d'avancer que la maîtrise d'un territoire (dans la mesure où il s'agissait bien d'un «objet») était valorisé par la plupart des *Ma'ohis* comme un moyen vers d'autres fins — par exemple comme source de la subsistance et du pouvoir politique.»

Ces remarques concernant la coexistence d'une «avidité» pour les biens manufacturés et du caractère sélectif de cette avidité, la manière dont cette avidité est orientée par les choix culturels *ma'ohi* devront être constamment gardées à l'esprit pendant la lecture de la présente section. Elles permettront un premier éclaircissement relatif à la question des transactions et du dispositif symbolique qui les sous-tend ; cependant, on n'abordera pas le sujet central avant d'avoir, en puisant largement à nouveau dans *Ancient Tahitian Society*, rendu compte des formes transactionnelles repérées par D. Oliver dans la société *ma'ohi* d'origine.

#### A. Les transactions *ma'ohi*

Oliver pense pouvoir distinguer trois types de transactions : les *dons* non-réciproques, la «prédation» (*non reciprocable taking*) et *l'échange*, cette dernière catégorie se subdivisant en un échange «équivalent» et un échange de biens préalablement mis en commun (*pool sharing*) (1083).

Les *dons non réciproques* semblent la modalité la plus rare : en fait, ils ne prennent place qu'entre parents et enfants ; il existe d'ailleurs à cet égard une nuance assez subtile ; aucun don n'était explicitement non-réciproque ; on peut avoir l'impression que tous les dons *ma'ohi* — qui se manifestent spectaculairement dans leur passion de l'hospitalité — étaient en fait liés à l'attente d'un *contre-don* : on a déjà rencontré le concept de «contre-don» anticipé à propos des relations entre chefs et peuple (chapitre 2).

La «prédation» était au contraire extrêmement répandue, sous la forme de vol, de l'expropriation, du pillage.

Mais *l'échange* était la transaction de loin la plus pratiquée. Dans l'échange on retrouve le concept de *don* en ce sens que chaque partie échangeante attendait implicitement un contre-don équivalent (1085). L'échange purement commercial paraissait rare ; il s'agissait plus souvent d'arrangements ponctuels par exemple entre fermiers et pêcheurs, ou d'échange des services d'un spécialiste contre des biens vivriers.

L'échange «commercial» paraissait toujours avoir lieu entre personnes n'ayant pas de liens sociaux, et notamment entre non-parents. La dominance de l'échange paraissait constituer une adaptation aux difficultés du stockage des biens vivriers, de même que les détails indéterminés du contre-don ; il n'existait aucune «monnaie» universellement utilisée, bien que le tissu d'écorce ait pu dans certains cas jouer ce rôle.

Les modalités de l'échange excitaient généralement l'étonnement, l'agacement ou la fureur des Européens qu'il impliquait ; Beaglehole rapporte ainsi la coutume très répandue de mentionner explicitement le contre-don désiré à l'instant même où l'on apporte le don (1087).

Il est difficile de définir les «valeurs» de différentes catégories d'objet mais il semble que l'on pouvait remarquer une distinction générale entre objets manufacturés (tissus d'écorce, filets de pêche, etc.) et nourriture. Le délai laissé pour le contre-don était très variable, et dépendait de la conjoncture (tension ou tranquillité, rareté ou abondance) : «Cependant, écrit Oliver, un intervalle d'une génération ne paraissait pas excessif pour rétablir la réciprocité» (1088). Ceci, encore une fois, ne concernait pas les Européens : Orsmond écrira en 1827, «la coutume tahitienne est : le travail n'est fait qu'une fois le prix en mains» (cité par Oliver : 1806). Il n'existait pas à proprement parler un «intérêt» au sens financier actuel, mais il semble que l'on pouvait dans certains cas s'attendre à ce que le contre-don soit constitué de biens d'une qualité supérieure à celle de ceux donnés. L'absence de monnaie, déjà indiquée, paraissait liée au fait que les *Ma'ohi* considéraient que tous les biens produits étaient convertibles les uns dans les autres ; il existait cependant une exception importante à cette règle générale, exception qui va jouer un rôle important dans les développements qui vont suivre, à savoir que les *biens manufacturés* n'étaient pas considérés comme payés par les *biens vivriers* et périssables.

## B. Transactions avec l'Occident avant les conversions

Un rappel de la forme générale prise par les transactions entre les navires de passage et la population *ma'ohi* permet de saisir la continuité historique où va s'inscrire l'action des pasteurs de la L.M.S. : ces derniers loin en effet d'introduire des changements économiques radicaux tendent à agir sur des phénomènes d'échange déjà largement engagés. Ces premières transactions procèdent exactement des valeurs de l'efficacité technique, de l'esthétique du corps, de la puissance politique, etc., auxquelles D. Oliver fait allusion dans la synthèse du deuxième volume de son ouvrage. Voici les principaux termes de ces transactions, résumés du travail de E.N. Ferdon (1981).

En 1767, Wallis qui n'a aucune information sur la culture *ma'ohi* encore inconnue, apporte une cargaison de rubans, de boucles d'oreille, de boutons et de «jouets», ce dernier article correspondant à une vision très répandue de la personnalité des insulaires des «Mers du Sud». Seuls les boutons paraissent avoir fait l'objet de transactions importantes ; et ils font partie des articles emmenés par Bougainville et Cook en 1768 et 1769. A cette époque, le textile européen n'a pas pénétré Tahiti : les boutons sont utilisés comme articles décoratifs notamment pour les costumes de danse et de deuil, car on peut les y attacher facilement ; les boucles d'oreille sont négligées car elles ne paraissent nullement pouvoir rivaliser avec les parures *ma'ohi* de l'époque. Les perles amenées par Wallis sont au contraire extrêmement demandées : la fabrication de perles locales demande en effet un temps de travail important et il semble de plus en plus que les nacres se faisaient rares dans l'archipel central ; d'où la demande spécifique de perles blanches. Les biens offerts en échange des perles ne paraissaient pas d'une grande valeur.

Le succès des miroirs sur lesquels Vancouver attire l'attention en 1792, me paraît évidemment lié à ce que l'on pourrait nommer le «narcissisme» *ma'ohi*, l'attention portée au corps et aux soins esthétiques. Le succès des ciseaux procède au départ du même souci de l'apparence extérieure, leur efficacité pour la barbe et la chevelure ne pouvant se comparer avec celle des coquillages aiguisés ou des bambous fendus ordinairement utilisés. A cet ensemble, vint s'adjoindre le peigne, apporté en quantité en 1772 et qui en plus de sa fonction normale avait considérablement aidé ses utilisateurs *ma'ohi* à débarrasser leur chevelure de la vermine, activité correspondant à un «temps contraint» non négligeable.

### Les textiles européens

Il est connu que les biens manufacturés dont l'adoption eut les conséquences les plus importantes sur la vie quotidienne furent les textiles et les objets de fer. L'adoption du textile européen dans la logique culturelle que l'on a brièvement indiquée est parfaitement compréhensible : le tissu d'écorce (*ahu*, généralement nommé *tapa*) fabriqué par battage et trempage à partir du mûrier chinois (*'aute Broussonetia papyrifera*) d'une variété d'arbre à pain (*pu'up'u*, *Artocarpus altilis*) et d'un ficus (*aoa*, *Ficus prolixa*) tendait à se dissoudre littéralement après avoir été porté quelque temps ; il se déchirait aisément, ne «tenait» pas la pluie et de ce fait ne pouvait être lavé : il fallait en fabriquer un nouveau. Les femmes étaient spécialement chargées de cette tâche. James Morrisson rapporte que le son de la vie quotidienne le plus caractéristique du Tahiti de son époque était celui des battoirs à *tapa*, et il est possible qu'elles aient poussé à l'introduction de textiles incomparablement plus solides.

Ici encore, l'adoption de ces textiles est extrêmement sélective : les Tahitiens ne tendent en effet nullement à adopter le costume européen en tant que tel, au moins entre 1769 et 1772 ; entre ces deux dates, les *draps* qui permettent de reproduire au plus près la forme ample des vêtements *ma'ohi* sont utilisés comme article d'échange (notamment par Cook) ; en 1772 l'utilisation de la *chemise* est très populaire offrant à la fois la solidité et l'ampleur, et condense ainsi les termes de la relation d'échange. Il semble que cette sélectivité qui amène le nombre de *Ma'ohi* en 1777 encore à préférer leurs vêtements aux vêtements européens, ait commencé à se structurer avec le retour de Mai le chef de Ra'iatea amené par Cook en Angleterre où il a été pourvu d'habits par l'aristocratie londonienne et qui ne cesse d'en vanter l'élégance. Entre 1777 et 1792, date à laquelle Bligh note «la quantité considérable de vieux vêtements» éparpillés dans l'île (chap. II),

le processus s'accroît. A la fondation de la mission de Huahine en 1818, Ellis rapporte la même évolution (1853 (1972) : 456) dans des termes qui montrent la totale désinvolture polynésienne vis-à-vis de l'habillement. «Un bas apparaissait parfois sur un mollet, et parfois sur un bras (...) une paire de pantalons, portée le matin de manière usuelle était dans l'après-midi jetée par-dessus l'épaule les bras du propriétaire enfilés dans les jambes. (...)»

### C. La L.M.S. et l'habillement

Après les conversions, l'attention portée par les pasteurs de la L.M.S. à l'habillement de leurs ouailles ne constitue nullement la révolution vestimentaire que l'historiographe a tendance à y voir d'ordinaire ; ainsi que le note N. Gunson, en élaborant une codification du vêtement les pasteurs entendent en fait mettre de l'ordre dans une évolution déjà largement engagée ; et le même auteur rappelle que l'on peut voir, dans les correspondances des pasteurs, qu'ils se plaignent plus fréquemment du «désir brouillon de vêtements européens» (1978 : 275) que de l'indécence de cet habillement. Pour les Polynésiens, les textiles européens constituent l'un des éléments importants des transactions. Ellis écrit à propos des années 1820-1830 :

«les étoffes et costumes européens sont très demandés. (...) Il y a bien peu de gens qui par quelque travail, en préparant l'arrow root, en engraisant des cochons ou en fabriquant de l'huile ne puissent se procurer un vêtement européen dans du tissu étranger» (1829-31 (1972) : 458).

L'huile, l'arrow root et les porcs apparaissent : ils constitueront pendant une bonne partie du XIX<sup>ème</sup> siècle les termes principaux du troc avec les navires, par le biais duquel sont notamment obtenus les textiles ; on revient plus loin sur ces produits vivriers de base. En élaborant une codification de l'habillement, les pasteurs expriment une double préoccupation : d'une part, pourvoir les Polynésiens d'un habillement extérieur *correct* (*decent*), c'est-à-dire essentiellement soustraire aux regards du tout venant la nudité des poitrines des femmes et donner aux deux sexes l'apparence de ressortissants chrétiens, et ce faisant de les pousser à un effort productif. A Huahine, dès les premiers baptêmes de 1819, Barff conseille le port du *tiputa* («poncho» ou cape atteignant le milieu des jambes) et pour les femmes le port du '*ahu tipono* jusqu'aux pieds. Il est patent qu'une double conception de la norme vestimentaire s'élabore. Crook écrit en 1824 en ce qui concerne la mission de Tairapu, à Tahiti :

«The people imitate our manners especially as it relates to apparel. Every decent woman has a bonnet and most of them something of a European dress, but not one in five hundred has a complete dress, and when they are out of our sight and about their work, the men have the *tihere* (*maro*) only and the women the *pareu* or piece of cloth round the middle. The women however have always a piece of cloth at hand which they slip over their shoulders and cover the breasts when any of us appear.» (52)

Ce dernier geste constitue l'exacte inversion de celui qui consistait, avant l'introduction du protestantisme à se *découvrir* les épaules en présence des *ari'i* les plus importants.

---

(52) «Les gens imitent nos manières dans tout ce qui est en relation avec la présentation. Chaque femme correcte a un bonnet et la plupart quelque partie du vêtement européen, mais il n'en est pas une sur cinq cents à être complètement vêtue et quand ils sont hors de vue et au travail, les hommes portent seulement le *tihere* (*maro*) et les femmes le *pareu*, ou pièce d'étoffe au milieu. Les femmes ont néanmoins une pièce d'étoffe toujours à portée de main, qu'elles jettent sur leurs épaules et qui couvre la poitrine quand l'un d'entre nous apparaît.»



Du côté polynésien, l'attention, également portée au vêtement comme terme préférentiel des transactions est surdéterminée par la place particulière qui lui est assignée dans les transactions traditionnelles. On se souvient que D. Oliver note son utilisation intermittente comme taxe, tribut ou monnaie d'échange : la durabilité du tissu européen, qui apparaît la motivation dominante de son utilisation est d'autant plus valorisée que le tissu est en lui-même considéré comme un bien rare ; en 1826, on verra les adeptes du mouvement millénariste des *mamaia* attendre à Maupiti une grande cargaison de tissu venant du ciel.

Barff rend compte de la pénétration du textile européen dans le Huahine de 1842 :

«The people in general are decently clothed in European clothing brought here by traders from the colony chiefly /c'est-à-dire l'Australie/ who give cloths and other useful articles in exchange for oil and arrow root» (53).

A Huahine, il semble que l'adoption du tissu et du vêtement européens ne cesse de s'accroître depuis les années 1820 par le biais du troc. En 1868, Saville constate qu'aucune fabrication traditionnelle — objets de vannerie, etc — ne subsiste et que la population se fie aux transactions avec les bateaux. Cependant, il est difficile de déterminer pendant ces quarante années la part qui revient à la fabrication du textile traditionnel : la fabrication des tissus d'écorce est attestée à Tahiti au moins jusque dans les années 1880 (*Mémorial Polynésien*, tome 3) de même que le port des capes (op. cit., III : 446). Avec la codification missionnaire se dessine le mouvement aboutissant à l'adoption uniforme, pour les femmes, des robes droites à fleurs aux motifs inspirés de la décoration du *tapa* traditionnel, robes droites effaçant toute allusion aux courbes féminines ; pour les hommes des différentes élaborations de la redingote, de la veste de toile ou de la chemise de coton. On doit au pasteur Richards cette description de l'habit d'un vieux *tavana* de Ra'iatea dans les années 1886 :

«He wore a pair of white drill trousers too short in the legs, a bright scarlet tunic, an old fashioned weather worned Paris hat that towered up like a small ship's funnel and his feet with painful dignity were imprisoned in a pair of leather boots that had once belonged to some heavy flat flooted foreigner (...)» (54).

Cette douloureuse recherche de la «dignité» ne paraît heureusement de mise que dans les occasions publiques ; les photos du colon allemand Itchner publiées par P. O'Reilly, datant de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle (55) montrent par exemple que les hommes portent la plupart du temps les *maro* et *pareu* noués autour des hanches, le style européen ne s'affirmant que lors d'occasions considérées comme cérémonielles, comme le sabbat ou telle ou telle réunion publique. On retrouve ici la coexistence déjà notée par Crook en 1824 d'un double système de référence vestimentaire : ce double code, alternativement utilisé, est toujours de mise chez les Polynésiens contemporains dont le style vestimentaire oppose le 'sabbat' aux autres jours de la semaine : le jour du culte, pour les femmes, robes parfois blanches et chapeaux ; pour les hommes, vestes — parfois «complets» — de couleur sombre, bleue ou marron, à la coupe maladroite, les pieds, même en complet, restant parfois nus ; en semaine, pour les femmes robes à encolure ronde faites à la maison, ou par des couturières, plus rarement tee shirts et jupes ; pour les hommes, shorts, chemises ou «tee-shirts».

(53) «Les gens en général habillés décentement par du vêtement européen apporté par des commerçants venant généralement de la colonie, qui donnent des tissus et autres articles utiles en échange d'huile et d'arrow root.»

(54) «Il portait une paire de pantalons d'exercice blancs trop courts, une tunique écarlate et brillante, un vieux haut de forme démodé et usé par les intempéries qui se dressait comme la cheminée d'un petit bateau et ses pieds étaient douloureusement mais dignement emprisonnés dans une paire de bottes en cuir qui avait appartenu autrefois à quelque étranger aux pieds plats.»

(55) Photographies publiées par P. O'Reilly aux éditions du Pacifique 1975.

Pendant tout le XIX<sup>ème</sup> siècle, la passion polynésienne de la parure, «le désir de perfection physique» noté par Oliver, se développe et se perpétue à partir de la codification missionnaire du vêtement européen ; de même que les femmes de haut statut se réservaient, dans la fabrication du tissu d'écorce, les tâches finales de décoration et d'invention des motifs les plus gratifiantes, les couches supérieures de la société *ma'ohi* se passionnent pour la soie, la dentelle, les cotons les plus délicats et les plus légers, laissant au vulgum les calicots plus bruts ; les robes longues sont surdifférenciées par des motifs variés – couleurs, fleurs, empiècements de dentelle des cols –. Les femmes *ma'ohi*, particulièrement, semblent de cette manière tenter de «repandre» ce qu'elles «perdent» avec l'abandon, d'ailleurs intermittent, de leur ancien style vestimentaire. L'habillement de Pomare IV est ainsi décrit en 1840 par un «touriste» américain, F. Olmsted :

«Elle porte un chapeau évasé avec un bord très plat à la mode tahitienne, entouré d'un large ruban de satin et surmonté de trois plumes d'autruche blanches. Sa robe est de satin ou de soie brochée rose avec des escarpins de la même couleur.» (Cité in le *Mémorial Polynésien* 2 : 198).

On peut remarquer que l'innovation à base de plumes est un héritage lointain du rôle joué par les mêmes parures dans la culture *ma'ohi* originelle : les femmes de statut *ari'i* s'en servant fréquemment dans les années 1830-1840 (voir également le *Mémorial Polynésien*, op. cit. : 101).

La transformation du vêtement *ma'ohi* telle qu'elle se développe à partir des années 1790, qu'elle se codifie avec l'implantation du christianisme, est-elle une *transaction* ? A la base, on a vu que la pénétration du vêtement européen est liée à cet échange, à un acte transactionnel. Les pasteurs de la L.M.S. interviennent en pesant de leur poids politique nouveau pour que cette transformation soit irréversible ; et ceci, en fonction d'une éthique de l'effort et du progrès qu'on examinera plus bas, la multiplication des besoins artificiels des Polynésiens étant une des bases explicites de leur projet civilisateur. Je ne dispose à cet égard d'aucune formulation explicite des Polynésiens des premières décades du XIX<sup>ème</sup> siècle, constituer *l'un des termes* de la transaction symbolique passée avec les pasteurs : transaction dont la relative réussite tient à la cohérence des deux modèles culturels alors confrontés.

#### D. L'habitat

Le succès de l'adoption du vêtement européen ne se répète nullement dans le domaine de l'habitat. On dispose hélas de peu de précisions sur l'espace habité dans la société *ma'ohi* de la «dernière ère indigène» ; les auteurs insistent généralement sur la grandeur des constructions des maisonnées de chefs, traditionnellement environnés d'une suite nombreuse, et plus généralement sur le nombre de gens résidant ensemble. Dès l'établissement de la mission de Huahine, le projet d'Ellis et de Barff est d'introduire la construction en dur, à base de chaux de corail, pour des raisons ainsi exposées par Ellis dans cette description de l'habitat *ma'ohi* de Huahine.

«A l'époque où nous arrivâmes à Fare, dans l'île de Huahine je ne pense pas qu'il existât plus de dix ou douze maisons dans tout le district. Quatre, en dehors de celles que nous occupions, étaient de dimensions considérables et appartenaient à des chefs, les autres étaient de simples huttes. Dans ces dernières les occupants prenaient leur nourriture et couchaient sur des nattes à même le sol qui, s'il avait été simplement fait de terre battue aurait été relativement propre et confortable. Un toit de chaume de fortune laissait souvent passer les rayons du soleil et les pluies des fréquentes averses. Sous ces abris, parents, enfants, chiens et souvent cochons et poules, passaient la nuit et la plus grande partie de la journée. Les maisons des chefs étaient mieux bâties et plus spacieuses (les toits étaient plus étanches et les parois souvent fermées par des troncs d'hibiscus. Leurs intérieurs étaient pourtant peu confortables. (...))

La nuit, les occupants dormaient dans les parties les plus sèches de la maison, le long des cloisons. Même dans les plus importants bâtiments, il n'y avait ni séparation ni tentures (...). Certaines de leurs maisons avaient plus de deux cents pieds de long et il arrivait que des centaines de personnes reposent côte à côte sur le sol. (...)

Au cours de mon séjour à Huahine, il m'est parfois arrivé d'entrer dans une grande maison et d'y compter de quarante à cinquante emplacements de dormeurs. On y trouvait pour chacun une natte étendue par terre, un oreiller ou un appui tête en bois ayant la forme d'un siège bas près du côté du mur, et un grand morceau de tapa épais, une sorte de couverture ou un châle *'ahu tuoto*, tissu pour dormir ; posé au milieu d'une natte, il était leur seule protection contre l'air frais de la nuit. Il n'y avait ni séparation ni rideaux entre les nattes des dormeurs qui s'alignaient, en rangs parallèles, d'un bout à l'autre de la maison. Il est inutile d'insister sur l'état moral qu'engendrait une telle promiscuité et pourtant tels étaient les usages en cours chez beaucoup de gens, même après avoir renoncé au paganisme. (Ellis 1829-31 (1972) : 427-429).

A cette description catastrophée répondent ces allusions rétrospectives de C. Barff en 1842 : «leurs maisons n'étaient que des cabanes délabrées (...) mais à présent la plupart des chefs et des membres de l'Église ont de bonnes et solides maisons aux charpentes de *tamanu* avec des planchers et séparées en pièces» (56)

Il semble bien effectivement que les conseils tendant à révolutionner l'habitat aient été particulièrement bien accueillis aux Sous le Vent où N. Gunson et C. Newbury s'accordent pour noter une grande différence de «niveau de vie» dans les années 1830 avec les Iles du Vent. Cet accueil paraît toutefois essentiellement le fait des chefs qui paraissent intérioriser l'éthique du confort occidental que leur proposent les calvinistes. Gunson cite ainsi les propos d'un naturaliste anglais, Hugh Cuming de passage à Huahine en 1828, qui rapporte que le «jeune roi de l'île» (?) «est pourvu d'une maison avec un plancher, de fenêtres vitrées, de miroirs de tables, de deux sofas, de deux douzaines de chaises en bois tahitien.» (1978 : 274). La maison de Mahine, à deux étages, construite dans la fièvre des années 1819-1820, paraît une curiosité dans tout le Pacifique ; celle de Ter'itaria, qu'elle n'habite que de manière intermittente, se distingue aussi par ses proportions et sa situation sur un «remblai» de pierres en bord de mer. Il est facile de voir ici une continuité avec l'opposition *ma'ohi* traditionnelle entre l'habitat des chefs et l'habitat du tout-venant. Les raisons de cette intériorisation sont claires : les chefs *ma'ohi* des Sous le Vent entendent alors se placer dans la relation la plus étroite possible avec les médiateurs qu'ils se sont choisis. Les remarques suivantes d'Ellis en témoignent :

»Les chefs sont fiers de construire leurs maisons à la mode européenne et se croiraient déshonorés s'ils ne surpassaient pas les classes inférieures dans les métiers nécessaires à la construction.» (Capitaine Gambier du H.M.S. *Dauntless*, cité par Ellis 1829-31 (1972) : 434)

«Ceux qui vivaient de la mer et aimaient les douces brises marines ou encore souhaitaient se distinguer de leurs voisins, construisaient une massive plate forme au bord du rivage et l'élevaient à quatre à cinq pieds au-dessus de la ligne des eaux. Ils la recouvraient de pierres plates et lisses, puis construisaient leur maison sur cet emplacement (...) L'importance du travail exigé par cette construction la rendait seulement accessible aux chefs.» (Ellis, op. cit. : 436)

Mais à côté de cette appropriation symbolique du monde culturel occidental, l'inadaptation totale de l'habitat proposé par les missionnaires est vite repérée et parfois rejetée par la masse des *Ma'ohi*. En ce qui concerne Tahiti, Davies écrit :

---

(56) C. Barff, *Report for 1842*, S.S.L. 15.

«The tables, chairs, sofas etc. were in general soon laid aside, as the people are more at ease in their old way of sitting, and eating on the ground. The plastered houses also they did not find so comfortable as those in the old fashion, particularly when not floored with boards which was the case of most of them, and therefore in many instances when those plastered houses got out of repair, they returned to the old way of building» (57).

Voici comment le docteur Bennett, déjà cité, décrit cette évolution dans le Ra'iatea de 1834 :

«Les missionnaires bien intentionnés ont fait de grands efforts pour amener les insulaires à construire leurs maisons dans le style agréable et solide des chaumières anglaises et à préférer les villages ordonnés à de simples groupes de cabanes. Des lois ont été promulguées dans ce but et les contrevenants ont vu leurs anciennes habitations détruites afin qu'ils se trouvent dans l'obligation d'adopter un nouveau système. Ce plan n'obtint pas les résultats escomptés et la population s'est très rapidement fatiguée d'avoir à construire des bâtiments compliqués alors que leurs huttes les satisfaisaient pleinement. Ils sont donc retournés à leurs demeures séculaires, laissant les ruines de ces chaumières aux murs de plâtre ou de clayonnage comme seul témoignage de rendre leur vie plus confortable qu'ils ne les souhaitaient vraiment.» (Traduit et cité par le *Mémorial Polynésien*, II : 95)

L'ensemble des pasteurs paraissent conscients de cette inadaptation : le changement de politique de la mission à l'égard de l'habitat est ainsi noté par Simpson dans les années 1830 :

«Many new houses also been built during the past year. Not plastered houses. We do not approve of them unless great cleanliness is observed inside, which is not generally the case in Tahitian houses. The house most approved of us are those thatched in the usual manner but/wattled/all around with slight bamboos to the wind and thereby prevent noxious vapors» (58).

Autre terme de la transaction passée avec les pasteurs, la révolution de l'habitat qu'ils proposent n'est pas acceptée par la masse polynésienne, qui pendant de nombreuses décades habitera les constructions légères dont tous les visiteurs du XVIII<sup>ème</sup> siècle s'accordaient à noter la remarquable adaptation. Ce refus sélectif — et d'ailleurs subtil, car les chefs, encore une fois, ne le partagent pas pour des raisons qui me paraissent directement *politiques* — me paraît montrer la relative conscience des Polynésiens du rapport complexe qui s'établit entre eux et leurs guides spirituels : il n'y a aucun *aveuglement* dans ces réactions qui se dessinent pendant la première décade de l'influence protestante : ce sont bien des gratifications, directement mesurées dans les termes culturels de l'époque, qui sont attendues. Orsmond parle avec colère, dans les années 1840, de l'usage fait des derniers murs de chaux coralliens qui subsistent à Tahiti ; les occupants de l'endroit y adossent des plants de tabac. (59)

---

(57) «Les tables, chaises, sofas, etc. furent en général laissés de côté du fait que les gens sont plus à l'aise assis à l'ancienne manière et mangeant par terre. Ils n'estimèrent pas que les maisons de plâtre étaient aussi confortables que les anciennes, spécialement quand elles étaient dépourvues de planchers ce qui était le cas pour la plupart et de ce fait quand ces maisons en vinrent à s'écrouler, ils reprirent leurs anciennes constructions.»

(58) «Beaucoup de nouvelles maisons construites aussi cette année. Pas de maisons en plâtre. Nous ne les approuvons pas à moins qu'une grande propreté soit observée à l'intérieur, ce qui n'est généralement pas le cas dans les maisons tahitiennes. Les maisons que nous approuvons sont celles couvertes de chaume à la manière habituelle mais/entourés/de bambous légers laissant passer l'air et empêchant les vapeurs nocives.»

(59) Observation d'Orsmond, référence non retrouvée.

A propos de l'habitat, il convient de noter ici que les constructions «en dur» ont subsisté jusqu'à nos jours aux Australes : cette sous-différenciation vaudrait d'être examinée. On aura l'occasion de revenir sur ce sujet à propos de la construction du temple de Fiti'i à Huahine, précisément mis en œuvre dans les années 1950 par un originaire des Australes à l'aide d'une technique s'apparentant étroitement à celle utilisée dans les Iles de la Société du début du XIXème siècle : ici, on trouva que le bâtiment n'était pas assez solide et le ciment fit son œuvre.

## E. La L.M.S. et la circulation économique

En quelques années, les pasteurs paraissent pleinement conscients de l'échec relatif de ces deux transactions symboliques, l'adoption du vêtement européen et la transformation de l'habitat : dans un cas, parce que le phénomène déjà largement engagé pour des raisons propres à la culture *ma'ohi* ne leur doit que peu de chose ; dans l'autre, parce que les Polynésiens n'y voyant aucune gratification y opposent une résistance par inertie à la redoutable efficacité.

Ces communications conflictuelles, ambiguës entre les deux cultures, sont des cas particuliers d'entreprises missionnaires beaucoup plus ambitieuses, qui visent rien moins qu'à rationaliser et à développer l'économie *ma'ohi*. Les «transactions» symboliques de la pénétration du vêtement et de la révolution de l'habitat ne constituent qu'un élément parmi d'autres du projet, quelque peu mégalomane, qui hante les consciences des pasteurs de la L.M.S. : en mettant les Polynésiens au travail, on espère les vêtir, les enrichir, les protéger de l'«indolence et du vice» et faire de l'archipel de la Société une sorte de modèle de monarchie missionnaire pouvant servir d'exemple à l'ensemble des mers du Sud.

Or en tentant de s'imposer dans la circulation économique, la L.M.S. aborde un domaine particulièrement sensible dans les termes culturels *ma'ohi* de même que dans toutes les cultures humaines : pour établir des cultures commerciales, il faut obtenir des terres ; pour prélever une partie de la production vivrière, il faut une légitimité incontestée ; pour lutter contre les pratiques «despotiques» de saisie de la production, il faut être plus fort que les chefs. L'examen et le rapprochement a posteriori de ces différentes variables permet immédiatement de mettre en évidence la paradoxale fragilité de la position missionnaire, alors que la congrégation des pasteurs s'emploie dans les années 1819-1823 à convaincre les Polynésiens du bien fondé de leurs entreprises.

A cette fragilité s'oppose, du côté culturel *ma'ohi*, une définition spécifique implicite mais assez claire de la notion de gratification : alors, on l'a vu, que certaines dettes entre *Ma'ohi* pouvaient fort bien être laissées pendantes l'espace d'une génération, il apparaît que tout rapport «économique» avec les représentants d'une unité tribale extérieure devait être constituée avec une grande symétrie : c'est au vu de cette conception de la réciprocité qu'un certain nombre d'échecs liés à l'action de la L.M.S. peuvent être réexaminés ; les pasteurs paraissent alors mis à bas du piédestal sur lesquels la simultanéité d'une conjoncture politique et d'une logique culturelle les avait mis.

### E. 1. Le contexte des années 1820-1830

Avant d'examiner quelques exemples de ces échecs et de ces mises en cause de l'action protestante, on doit introduire le lecteur à quelques éléments indispensables à la compréhension du contexte économique de la Polynésie des années 1820-1830.

On se souvient qu'après la victoire du christianisme l'une des préoccupations des missionnaires est de mettre un terme aux pratiques «despotiques des chefs». Alors que le code de Tahiti de 1819 ne comprend aucun article relatif aux flux de biens devant s'établir entre les chefs et la population, du fait du rapport de

force existant entre les chefs et les législateurs, la loi XXVI du code de Huahine de 1822 présentée ci-dessous prévoit cette question minutieusement. Les termes en seront progressivement modifiés en s'adaptant par exemple à l'usage progressif de l'argent, mais jusqu'à l'annexion française de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle cette loi servira de base aux revenus du gouvernement de l'île, et par ce biais aux différents juges des «districts». Cette loi «rend à César ce qui appartient à César» : c'est dire que les missionnaires, du fait d'une idéologie du travail sur laquelle on reviendra ci-dessous, appuient sans réserve l'autorité des chefs sur la production. Cette même loi permettra à Barff en 1834 de parler dans une de ses correspondances de l'effet bénéfique des «demandes légales des chefs» (*lawful demands of the chiefs*) à la population, qui paraît alors accentuer son effort productif. Cette loi est en outre riche d'informations sur les principaux biens commerciaux et c'est également à ce titre qu'on va la commenter.

«XXVI. Concernant les tributs à fournir aux rois et aux gouverneurs (Code de Huahine adopté en 1822)

Chaque terre qui a reçu la parole de Dieu et celle qui ne l'a pas reçue, dont les institutions sont valables, est d'accord pour dire qu'il est juste de fournir des provisions à son propre roi qui dirige le gouvernement et aux gouverneurs des districts. Il y a également une chose fréquemment montrée dans la parole de Dieu et enseignée par Jésus, notre Seigneur quand il dit : 'Rendez à César ce qui appartient à César'. Aussi il est juste que nous fassions la même chose. Chaque individu devra participer au revenu du roi. L'homme qui possède plus doit fournir plus que l'homme qui possède moins. Les gouverneurs des districts par exemple devront fournir deux cochons par an. S'ils n'ont pas de cochons, dix mesures d'arrow root ; sinon dix tonneaux de bambou remplis d'huile de noix de coco. Ces tonneaux doivent être de grande taille.

Les *ra'atira*, les fermiers et les petits propriétaires devront donner un cochon par an. S'ils n'ont pas de cochon, cinq mesures d'arrow root ou cinq tonneaux d'huile. Ceux qui ne possèdent pas de terre mais qui appartiennent à cette île ou appartiennent à une autre île mais habitent sur celle-ci devront fournir un cochon par an (plus petit que celui fourni par les fermiers) s'ils n'ont pas de cochons, trois mesures d'arrow root ou trois tonneaux d'huile.

Les fermiers devront également préparer autre chose pour le roi qui dirige le gouvernement : chaque district devra préparer chaque année deux rouleaux de tissu, longs de dix toises et larges de deux ; s'ils ne sont pas grands une toise de fin tissu d'hibiscus, sinon trois toises de tissu indigène.

Telles sont les provisions pour les gouverneurs que les fermiers doivent fournir pour une année : un cochon chacun, sinon cinq mesures d'arrow root ou cinq tonneaux d'huile. Et comme pour le roi, deux rouleaux de tissu devront être fournis par les habitants du district à leur propre gouvernement à qui devront être identiques en longueur et en largeur à ceux pour le roi. Si les rouleaux ne sont pas grands, un rouleau d'hibiscus ou trois toises de tissu indigène. Tel est le revenu que les districts devront fournir pour leur gouverneur chaque année, les habitants de chaque district pour leurs propres gouverneurs et telles sont les fournitures que les gouverneurs et la population devront donner au roi. L'homme qui, à cause d'une maladie ne peut fournir le revenu spécifié pour une année devra solliciter l'indulgence de la part du roi et des gouverneurs. Mais si c'est à cause de la paresse ou de toute autre chose qu'il ne fait pas, il sera banni mais ne sera détenu par personne. Il est juste que les fermiers agissent généreusement envers leur roi et leur gouverneur en leur donnant leur provisions. Il faudra apporter au roi une partie des provisions telles que : fruits de l'arbre à pain, bananes, arums, ignames et autres nourritures de ce genre. La nourriture doit être apportée crue. Le cochon pourra être remplacé par le poisson. Tout ceci devra bien se passer.» (Ellis 1829-31 (1972) : 578-79)

La loi XXVI du code de Huahine détermine des flux économiques à partir de trois produits essentiels : l'arrow root, le porc et l'huile de coco. Aucun de ces produits n'est évidemment désigné par hasard : il s'agit de biens « rares » au sens de l'économie politique, et les quelques remarques qui suivent visent à cerner les déterminants de cette rareté ; il faut ajouter qu'elles ne prétendent nullement à une analyse quantitative de ces flux qui a été si remarquablement ébauchée par H.E. Maude (1959).

Les termes des transactions, le porc et l'huile de coco, trouvent un débouché commercial essentiellement à partir de la demande européenne ; dans la période à laquelle ce chapitre s'intéresse, ils partagent cet aspect avec l'arrow root, dont on va parler ci-dessous. Les porcs et l'huile de coco ont ceci en commun d'être deux productions traditionnelles, dont il y a de bonnes raisons de penser qu'elles constituaient des biens rares dans la société *ma'ohi* originelle ; l'arrow root semblait au contraire utilisé de manière plus intermittente à des fins culinaires, et sa rareté semble s'établir à partir d'une coïncidence inter culturelle ; ainsi l'existence de préparations de type « pudding » dans les cultures anglaise et polynésienne, et l'insistance dans chacune d'elles sur la délicatesse du « liant » ainsi obtenu.

### Le porc

La rareté culturelle du porc dans la société *ma'ohi* elle-même apparaît dans cette observation de Banks, cité par D. Oliver :

« Though they seem to esteem flesh very highly yet on those islands I have seen the quantity they have of it is very unequal to the number of the people, it is therefore seldom used among them. Even their most principal people have it not every day or even week. » (60)

Ceci explique peut-être partiellement la place importante accordée au porc dans l'espace insulaire : le traditionnel conflit entre le porc et l'horticulture présent dans l'ensemble du monde océanien était, à Tahiti, nettement tranché en faveur du porc. La première race indigène de porcs n'était pas parquée ; à l'époque d'Ellis, cette race avait été largement remplacée ou croisée avec des races européennes mais casanières et moins dociles, d'où l'importance des déprédations commises dans les jardins ; le conflit devint alors plus aigu mais il semblait bel et bien exister auparavant. A partir du moment où l'administration coloniale française voudra « mettre en valeur » l'île principale de l'archipel de la Société, la réglementation du parquage sera à l'ordre du jour et l'on verra certains chefs tahitiens plaider en faveur du parquage des *cultures* plutôt que des animaux. Ces observations sont cohérentes avec la remarque du pasteur Crook qui qualifie les Tahitiens de « jardiniers négligents » (*slovenly gardeners*) (61). Comment faire mieux sentir l'importance culturelle du porc qu'en rappelant son appellation de *pua'a ma'ohi* qui peut être rendue par « quadrupède indigène » — par opposition aux chèvres, chevaux, etc., progressivement introduits — et du point de vue tahitien par « notre animal ».

La rareté locale du porc se voit confirmée par le contrat européen : les équipages arrivant à Tahiti après des mois, voire des années, de mer sont souvent en manque de viande. D'où, dès les années 1803, le développement d'un commerce de porc bouilli puis salé, qui constitue pendant plusieurs décades l'un des moyens d'échange les plus commodes, que les missionnaires de la L.M.S. eux-mêmes utilisent couramment. A partir des accords passés entre Pomare II et certains traitants Australiens s'est établi un flux régulier vers l'Australie, la diminution de la demande depuis la Nouvelle Galles du Sud étant notée par plusieurs missionnaires, notamment Threkeld, à partir des années 1818.

(60) « Bien qu'ils semblent estimer hautement la viande sur cette île, la quantité dont ils disposent est très inégale et elle est rarement utilisée. Même leurs gens d'importance n'en mangent pas quotidiennement, même pas chaque semaine. »

(61) Crook to Burder, 4 décembre 1824 (S.S.L. 4), cité par Newbury 1961 : 346.

## L'huile de coco

L'utilisation de l'huile de coco par la législation protestante des années 1820 apparaît elle aussi en continuité directe avec les configurations culturelles *ma'ohi*. Cette huile avait de nombreux usages esthétiques et rituels et son utilisation comme protection et comme parure corporelle préfigure l'utilisation actuelle du *mono'i*. Les surplus d'huile pouvaient constituer un moyen d'échange commercial et servir à l'impôt (Oliver 1974 : 90, 109). Elle était tirée de la chair de la noix, grattée puis laissée au soleil, après quoi l'écorce de santal et d'autres produits aromatiques y étaient ajoutés : l'huile était conservée dans des bambous. Bien que je n'aie aucune preuve tangible de son utilisation en Europe, il est probable que sa vente aux navires fournissait différents fabricants de cosmétiques. Des bambous emplis d'huile de coco étaient vendus dans le cadre des sociétés insulaires d'aide à la L.M.S. au moins jusque dans les années 1822. A cette date, Charles Barff parle de la vente de *'ohe mori*, c'est-à-dire littéralement de la vente de bambous d'huile, bien que le terme *mori* désigne tout produit liquide inflammable et par extension les lampes elles-mêmes, telles les lampes à pétrole toujours utilisées actuellement dans les zones polynésiennes rurales. Je n'ai aucune preuve de la vente de l'huile de coco aux Sous le Vent après les années 1840, ce qui n'indique nullement qu'elle n'ait pas constitué un moyen d'échange, mais il paraît probable qu'elle constituait une partie moins importante de la production «exportée», en comparaison avec le porc et l'arrow root. Elle sera en tout cas fortement menacée dans les années 1860 par le fameux coprah.

## L'arrow root

Cette plante à tubercule paraît virtuellement rare dans la culture *ma'ohi* : cette rareté virtuelle s'établit au confluent de deux dimensions : la délicatesse, mais le temps de travail important pour la produire. L'arrow root est toujours connu dans la Polynésie contemporaine mais paraît relativement négligé en tant qu'ingrédient culinaire, la cuisine traditionnelle *ma'ohi* constituant une partie minoritaire de l'alimentation. Voici comment W. Ellis décrit la rareté culturelle de l'arrow root dans les années 1820 :

«Le *pia* ou arrow root, est une plante indigène fort abondante. Elle est parfois cultivée mais dans la plupart des îles, elle pousse spontanément sur les hautes berges sablonneuses de la mer ou sur les basses pentes montagneuses : elle semble aimer les sols légers et les endroits secs. Bien qu'évidemment d'une riche valeur alimentaire et susceptible d'être obtenue en grande quantité, elle demande du travail pour être rendue comestible. C'est pourquoi elle n'est pas très utilisée par les indigènes et apparaît plutôt dans le menu des fêtes publiques, que comme une denrée de consommation courante.

L'arrow root pousse comme la pomme de terre. Bien qu'étant une plante indigène naturelle, on la trouve parfois dans les jardins des autochtones ; elle donne des racines de qualité supérieure. Lorsqu'elle est cultivée de cette façon, la racine est plantée entière ; un certain nombre de tubercules se forment au bout des plans ressemblant à des pommes de terre nouvelles (...).

C'est probablement à la forme et à la dimension du roseau ou de la flèche portant la fleur que l'arrow root doit son nom (racine en flèche).

Lorsque les feuilles de la tige sèchent ou pourrissent, la racine est déterrée et lavée, après quoi l'écorce est grattée sur un coquillage. La racine est ensuite rapée sur un morceau de corail et la pulpe passée à travers un tamis fait de l'enveloppe fibreuse recouvrant les noix de coco. Cette opération sert à enlever les fibres ou parties ligneuses pouvant se trouver dans la racine. La pulpe ou poudre tombe dans un grand récipient rempli d'eau, placé sous le tamis rustique. Après avoir été longuement malaxé, on le laisse se décanter et l'eau est jetée et changée jusqu'à ce qu'elle devienne insipide et pure. On sort la pâte, on la sèche au soleil, l'arrow root est alors prête à la consommation.

Aussi simple que paraisse cette opération, elle demande beaucoup de soin pour que le séchage soit réussi. Lorsqu'il était à moitié sec, les indigènes avaient autrefois l'habitude de la pétrir ou de la rouler en boules de six ou sept livres chacune qui étaient alors exposées au soleil jusqu'à ce qu'elles soient suffisamment sèches pour être conservées. Ils en préparaient ainsi une grande quantité pour être exportée hors des îles. Cette façon de faire peut expliquer sa couleur défectueuse, toute la masse étant rarement suffisamment sèche pour empêcher l'arrow root de moisir et de prendre une fâcheuse teinte brune. (...)



## RECIPES.

### CHAPTER XXXIX.

#### TO MAKE ARROWROOT.

1855. **INGREDIENTS.**—Two teaspoonfuls of arrowroot, 3 tablespoonfuls of cold water,  $\frac{1}{2}$  pint of boiling water.

*Mode.*—Mix the arrowroot smoothly in a basin with the cold water, then pour on it the boiling water, *stirring* all the time. The water must be *boiling* at the time it is poured on the mixture, or it will not thicken; if mixed with hot water only, it must be put into a clean saucepan, and boiled until it thickens; but this is more trouble, and quite unnecessary if the water is boiling at first. Put the arrowroot into a tumbler, sweeten it with lump sugar, and flavour it with grated nutmeg or cinnamon, or a piece of lemon-peel, or, when allowed, 3 tablespoonfuls of port or sherry. As arrowroot is in itself flavourless and insipid, it is almost necessary to add the wine to make it palatable. Arrowroot made with milk instead of water is far nicer, but is not so easily digested. It should be mixed in the same manner, with 3 tablespoonfuls of cold water, the boiling milk then poured on it, and well stirred. When made in this manner, no wine should be added, but merely sugar, and a little grated nutmeg or lemon-peel.

*Time.*—If obliged to be boiled, 2 minutes. *Average cost*, 2d. per pint.

*Sufficient* to make  $\frac{1}{2}$  pint of arrowroot.

Miss NIGHTINGALE says, in her "Notes on Nursing," that arrowroot is a grand dependence of the nurse. As a vehicle for wine, and as a restorative quickly prepared, it is all very well, but it is nothing but starch and water; flour is both more nutritive and less liable to ferment, and is preferable wherever it can be used.

#### BARLEY GRUEL.

1856. **INGREDIENTS.**—2 oz. of Scotch or pearl barley,  $\frac{1}{2}$  pint of port wine, the rind of 1 lemon, 1 quart and  $\frac{1}{2}$  pint of water, sugar to taste.

*Mode.*—After well washing the barley, boil it in  $\frac{1}{2}$  pint of water for  $\frac{1}{2}$  hour; then pour this water away; put to the barley the quart of fresh boiling water, and let it boil until the liquid is reduced to half; then strain it off. Add the wine, sugar, and lemon-peel; simmer for

L'arrow root en Angleterre : Miss Nightingale dit (...)  
que l'infirmière ne peut se passer de l'arrow root.  
(Extrait d'un manuel de cuisine anglais de 1859.)

De grandes quantités d'arrow root ont récemment été préparées comme article d'exportation vers l'Angleterre ; mais bien qu'il vaille l'arrow root venant des Indes Occidentales, celle de Tahiti n'ayant pas été aussi bien nettoyée, séchée et emballée, a été jugée de qualité inférieure lorsqu'elle a été mise sur le marché. Mais il y a lieu de penser que, lorsque les indigènes auront mis au point de meilleures méthodes pour préparer leur arrow root, celle-ci pourra devenir un bon article de commerce.» (Ellis 1853 (1972) : 55-56).

L'utilisation de l'arrow root pour le commerce apparaît comme un résultat direct de la politique missionnaire. Sa production est valorisée par la demande européenne et surtout par la sous-culture anglo-saxonne qui l'utilise comme un ingrédient considéré comme particulièrement fin et adapté aux besoins des malades : l'extrait joint d'un manuel de cuisine anglais de 1859, qui s'appuie sur l'autorité de Florence Nightingale, la célèbre docteur féministe, atteste de ce choix alimentaire et médical ; de nos jours, l'utilisation de l'arrow root est toujours valorisée par de nombreuses maisonnières de culture anglo-saxonne.

Les produits locaux que l'on vient d'examiner constituent les termes de base de l'organisation économique qui s'ébauche dans les années 1820. C'est sur cette organisation elle-même qu'on va désormais porter l'attention, selon deux angles d'attaque : les sociétés insulaires d'aide à la L.M.S. — qui préfigurent les collectes de Mai actuel et constituent du point de vue polynésien un «don non réciproque» —, et les projets de développement agricole, où les termes de la réciprocité sont indécis. Entre ces deux domaines, la question de la subsistance individuelle des missionnaires fait également apparaître certaines conceptions *ma'ohi* de la réciprocité qui auront des conséquences historiques importantes.

## E.2. Les sociétés ecclésiastiques : «Dieu ne veut pas de porcs en colère» (1822)

La constitution des sociétés d'aide destinés à financer l'envoi d'évangélistes tahitiens dans les archipels extérieurs, ou d'aider la «société mère» — *te taiete metua*, la société de génération supérieure — à s'y employer, met en contact institutionnel Polynésiens et missionnaires par le biais de flux économiques : que la masse polynésienne s'interroge sur la nature de cette transaction n'est nullement étonnant, et l'on verra d'ailleurs que les gens de la L.M.S., à l'origine de cette innovation, en sont parfaitement conscients. La création de ces «sociétés» a pour résultat objectif d'orienter de nouveaux flux économiques au travers de différents partenaires, dont les principaux sont les chefs *ma'ohi*, les capitaines de navire et les pasteurs eux-mêmes, assistés des diacres les plus militants. Les conditions de la communication, les malentendus propres aux structures sémantiques qui sous-tendent, dans chacune des cultures, ce genre d'entreprises, amènent immédiatement à penser qu'elles sont porteuses de conflits dès leur naissance ; le geste du fidèle d'une paroisse anglaise contribuant à entretenir sa paroisse et celui de ce Polynésien apportant son porc dont parle Tyerman (ci-dessous) ne s'insèrent nullement dans le même contexte et ne produisent pas, pour les acteurs, un sens identique ; il faudra d'ailleurs au protestantisme bien des déguisements rhétoriques, bien des arguments et des précautions oratoires, dans le cours de l'histoire polynésienne, pour conférer aux fameuses «contributions» à l'Église, aux «paiements de mai» (*aufaura'a mè*) actuels, une légitimité fragile.

### E. 2. 1. Le processus de décision

La création des «sociétés ecclésiastiques» suit un processus remarquablement parallèle à celui de la fondation des «stations» : le mouvement initial est donné par Pomare II ; les chefs des Sous le Vent, ne voulant pas être en reste, l'imitent l'année suivante. Voici le point de vue officiel sur cet événement, tel qu'il est exprimé par Ellis :

«Les missionnaires trouvaient toujours regrettable de voir les dépenses des missions dans les îles être entièrement à la charge de la société mère. Pour y remédier, ils avaient parfois disposé des fruits de leur propre travail et les avaient

vendu aux capitaines des vaisseaux touchant Tahiti. Et parfois aussi, ils avaient envoyé quelques produits en Nouvelles Galles du Sud, recevant en échange des marchandises dont ils avaient le besoin le plus urgent. La plus grande partie des habitants ayant maintenant embrassé le christianisme, les missionnaires utilisèrent pour les convaincre ce qui semblait le meilleur instrument à utiliser pour des convertis, à savoir le principe exposé dans l'Évangile : «C'est le devoir de ceux qui reçoivent la Parole non seulement de la conserver mais aussi de la propager.» Les missionnaires estimèrent que le moyen le plus efficace d'y arriver serait de fonder une Société Missionnaire, subsidiaire de la société de Londres, plutôt que de leur demander, dès leur conversion, d'entretenir les maîtres travaillant parmi eux. Une telle mesure, tant qu'ils n'étaient pas encore bien informés de la vraie nature et des desseins du christianisme, pourrait induire ceux qui hésiteraient encore à se convertir à penser que les missionnaires étaient guidés, dans leurs efforts pour leur donner une instruction religieuse, par des motifs intéressés.»

Ces remarques apparaissent prémonitoires des développements historiques subséquents, la place des hommes de la L.M.S. dans la circulation économique étant une cause récurrente des difficultés de l'organisation politico-religieuse qui s'annonce.

«Les habitants des îles savaient qu'une grande partie du ravitaillement reçu, de temps en temps, par les familles des missionnaires leur était envoyé par des amis d'Angleterre et provenait des contributions volontaires fournies par les bienfaiteurs de la mission. On trouva donc qu'il serait préférable de voir les contributions des indigènes pour le support du christianisme s'ajouter à celles des membres de la Société Missionnaire ; que l'entretien des enseignants pourrait continuer à provenir de cette source ; mais qu'en même temps les indigènes contribueraient à faire vivre leurs propres instructeurs, s'unissant ainsi aux chrétiens de Grande Bretagne dans leurs efforts pour propager le christianisme à travers le monde (...).» (Ellis 1972 : 391)

Suivent des remarques sur l'approbation de ce projet par Pomare II, à la suite d'entretiens avec le «diacre» tahitien Auna ; l'aide et les corrections apportées par Nott, Davies, Orsmond et Ellis ; le choix pour la réunion constitutive de la date du 13 mai 1818, anniversaire de la fondation de la Société londonienne et période qui marque toujours, dans la Polynésie contemporaine de même que dans d'autres régions du Pacifique, la date des cotisations aux Églises protestantes locales. La réunion se tient au temple de Papeto'ai, à Mo'orea ; elle est marquée par un «prêche» de Pomare II en personne, mettant en exergue, selon un thème qui sera dominant dans l'enseignement missionnaire, les méfaits de la «fausse religion» et la pénible situation des païens des autres parties du monde. C'est une unanimité de milliers de personnes, d'après Ellis, qui sanctionne la constitution de la société tahitienne.

Voici comment Ellis rend ensuite compte de la constitution de la société de Huahine :

«Mahine et les chefs des Îles Sous le Vent et de la Société étaient présents lors de la fondation de la Société Missionnaire de Tahiti. Ils souhaitaient que Huahine, bien que n'ayant pas reçu l'Évangile d'une manière aussi complète et aussi rapide que Tahiti, ne reste pas en retard sur les autres îles de l'archipel dans ses efforts pour le soutenir et le propager. C'est pourquoi, quelques mois après l'arrivée des missionnaires, ils leur proposèrent d'établir, à Huahine, une société d'aide à la société mère de Londres, du même ordre que celle fondée à Eimeo. Nous désirions vivement aider à la réalisation de leur dessein et un jour fut fixé pour tenir une réunion publique pour cette fondation. Dans la matinée du 6 octobre 1818, Mahine et les missionnaires de Huahine, Tamatoa et ceux de Ra'iatea, Mai ainsi que plusieurs de Borabora, se rendirent à la chapelle, suivis par une foule de gens. L'enceinte fut rapidement remplie, un grand nombre de per-

sonnes demeurant dehors. Pour que tout le monde puisse entendre, on donna l'ordre d'enlever l'une des extrémités du bâtiment. Ceci fut rapidement fait, de sorte que les gens qui n'avaient pu entrer pouvaient tout de même entendre (...) Cette réunion fut rendue fort intéressante par la présence des chefs des différentes îles, avec quantité de leurs gens. Tous étaient d'anciens adorateurs des idoles nationales et adhérents aux différents partis politiques qui s'étaient souvent rencontrés pour se battre au cours des vingt dernières années sur les rives de Ra'iatea et de Huahine.» (Ellis 1829-31 (1972) : 394)

Voici comment sont formulés dans une ébauche de texte conservé dans les archives de la L.M.S. sans doute destiné à être imprimé, les devoirs des membres de la société ecclésiastique de Huahine. (Ce texte suit la liste des principaux chefs de Huahine donnée ci-dessus).

IV. The members of this society are those who contribute five bamboos of cocoanut oil annually or else three balls of pia (arrow root) or one pig or four baskets of cotton, such will be considered as members of the society and should some to choice to contribute there is no constraint it is their own choice.

IV. The members of this society and other contributors are not to defer their contributions till the month of May for that is the meeting month but they are to take their property to the governors in their own respective districts, that it may be forwarded by them to the principal governors who is to charge of the Treasurer, and the General Secretary is to write down the names of all the contributors as also their contributions.

V. In the month of May there shall be a meeting of all the officers and members of the society in the great place of worship at Apootava.» (Fin du document manque.) (62)

Ce texte appelle quelques remarques. Il mentionne explicitement le caractère non contraignant des contributions ; on discutera cette question plus loin. De même que les codes des lois, les «sociétés ecclésiastiques» rendent à César ce qui lui appartient : dans leur cadre, les chefs principaux sont responsables de l'acheminement des contributions. La mention du coton est liée aux tentatives d'introduction de cette culture qui s'ébauche.

La manière dont Orsmond rend compte de l'évènement à Tahiti montre des radicales divergences sur le point de vue officiel :

«In April 1817 I arrived : in the following May at Papetoai in Moorea, among 50 or 60 chiefs and people (all Tahiti and Moorea beside being ignorant of it) Pomare, directed by Mr Nott, formed the Missionary Society. The King had all to say. No one else made a speech. It was in every point premature the chiefs were its officers, and the handful of people wondered why they should be or-

---

(62) «Les membres de cette société sont ceux qui contribuent pour cinq bambous annuels d'huile de coco ou trois ballots de pia (arrow root) ou un cochon ou quatre paniers de coton, voilà ceux qui seront considérés comme membres de la société. Mais ceux qui ne peuvent donner cinq bambous, qu'ils en donnent trois, deux ou même un seul s'ils le désirent, ils seront considérés comme contributeurs mais non pas membres de cette société et si certains choisissent de ne pas contribuer, il n'y a pas de contrainte c'est leur choix.

IV Les membres de cette société et les autres contributeurs ne doivent pas faire parvenir leurs contributions avant le mois de mai qui est le mois des réunions mais ils doivent apporter leurs biens aux gouverneurs principaux qui/sont/sous la responsabilité du Trésorier et le secrétaire général écrira les noms des contributeurs et aussi leurs contributions. V Au mois de mai il y aura un meeting de tous les officiers et membres de la société dans le grand lieu de célébration d'Apootava.»

dered to learn to make oil to give for a thing they knew not, prized not, loved not. The meeting closed, and the King sent off messengers to apprise all Tahiti that they must consider themselves a Society now. There was not, for more than a year afterward, any resident Missionary on Tahiti. Who could then explain what this Society was – the chiefs to whom the messengers were sent would not. All was darkness and deception lifted up her head.

Hundreds of names were written down because it was a thing commanded by the King and thousands of perfectly empty bamboos were handed to the Missionaries' care. When the day came to pour oil into the casks, it was found that the bamboos had been smeared with oil but contained none. Complaint was made to Pomare, who replied : 'You ought to be more wise than to let the natives deceive you'» (63)

## E. 2. 2. Le problème de la réciprocité

La première difficulté rencontrée par les missionnaires à faire admettre leur *légitimité* à prélever directement la production des maisonnées *ma'ohi* tient au caractère totalement asymétrique de la «transaction» : dès l'instant où il s'agit de flux économiques, l'univers polynésien, on l'a vu, est structuré spécifiquement. Les missionnaires légitiment ces prélèvements en faisant valoir qu'ils s'adressent à Dieu et non à eux-mêmes ; les Polynésiens, de leur côté, voient dans ces explications l'un des «mystères» du discours chrétien dont les hommes de la L.M.S. vont inlassablement essayer de leur faire accepter le caractère indiscutable. Ces deux dimensions apparaissent dans l'anecdote suivante rapportée par Tyerman, qui insiste complaisamment sur le caractère non obligatoire de ces transferts de biens :

«When a Missionary Association was first established here and contributions were solicited, the people were explicitly informed that they should not be compelled to give anything ; whatever they did, therefore, must be of their own free will. One day a native brought a hog to Hautia, who was the treasurer, and throwing the animal down at his feet, said in an angry tone : 'Here's a pig for your society.' 'Take it back again, replied Hautia calmly, God does not accept angry pigs'. He then explained to the man the objects of the Missionary institutions and the necessity of those who supported doing so from right motives, especially enforcing the Scriptures word : 'Lord loveth a cheerful giver.'

- 
- (63) «En avril 1817 j'arrivais : le mois de mai suivant, à Papeto'ai sur Mo'orea, 50 à 60 chefs et gens du peuple (tout Tahiti et Mo'orea étant d'ailleurs dans l'ignorance de ce qui se passait), Pomare, dirigé par M. Nott, formèrent la société Missionnaire. Le roi seul parla. Personne d'autre ne fit un discours. Cela était prématuré à tous égards les chefs étaient ses délégués, et la poignée de gens présents se demandaient pourquoi on leur imposait d'apprendre à faire de l'huile afin de contribuer à une entreprise qu'ils ne connaissaient pas, n'approuvaient pas, n'aimaient pas. La réunion se termina, et le roi envoya des messagers pour proclamer dans tout Tahiti qu'ils constituaient désormais une société. Il n'y eut pas pour au moins un an ensuite de missionnaire résidant à Tahiti. Qui pourrait alors expliquer ce qu'était cette société – les chefs à qui les messagers furent envoyés en étaient incapables. Tout n'était qu'obscurité et mensonge et passait au-dessus de leur tête.

Des centaines de noms furent couchés sur le papier parce que tels étaient les ordres du roi et des milliers de bambous parfaitement vides furent confiés aux bons soins des missionnaires. Quand le jour de remplissage des barriques arriva, on s'aperçut que les bambous avaient été aspergés d'huile mais qu'ils n'en contenaient nullement. Des plaintes furent adressées à Pomare qui répondit : Vous devez être plus avertis au lieu de vous faire tromper par les indigènes.»

The man was obliged to take his hog home again ; for though exceedingly chagrined to have it rejected — refusal being considered a great affront when a present is offered — Hautia was too conscientious to accept it.» (64)

Il est probable qu'à l'époque à laquelle se réfère Tyermann (1821) la participation aux sociétés ecclésiastiques des îles soit effectivement facultative ; mais beaucoup de paradoxes se cachent derrière cette apparente simplicité. D'une part, le système politico-religieux qui s'ébauche constitue une force sociale dominante : à ne pas contribuer, on se met en position de marginal, ou bien, ce qui au regard de la symbolique des transactions est encore plus grave, on peut se voir considérer comme avare. C'est au vu de ces conceptions du don et de l'échange que le caractère «volontaire» des contributions apparaît dépourvu de sens culturel ; ce même dispositif symbolique est à l'arrière-plan des actuels «paiements de Mai» où les contributions de chacun sont annoncées à voix haute et intelligible par les pasteurs, devant la congrégation rassemblée : chacune des parties concernée communique implicitement avec les autres dans le cadre d'une idéologie de la «honte» sociale (*ha'ama*) et de l'amour, de l'empathie, du plaisir de donner (*aroha*).

A ces considérations sur la symbolique de base liée à de tels transferts de biens peuvent être liées, encore une fois, celles qui relèvent tout simplement de la contrainte politique : «la voix des chefs, écrit Gunson, se substituait souvent à celle de la conscience.» (1978 : 308) C'est dans ce dernier contexte que peuvent sans doute être comprises les modifications progressives d'un système de prélèvements qui, d'une idéologie de la décision intérieure et du libre arbitre, passe dès les années 1830 à une mobilisation contraignante, par exemple à Taha'a et à Huahine, deux îles au pouvoir politique fort. (65)

Plus généralement, le circuit économique défini par les contributions (de la population aux chefs, des chefs aux pasteurs, de ces derniers aux navires et enfin à la L.M.S. à Londres) est d'une telle complexité qu'il est inévitable qu'une atmosphère suspicieuse se développe à leurs propos. Cette suspicion est apparente dans les nombreuses lettres de Polynésiens demandant, dans le courant du XIX<sup>ème</sup> siècle, que les directeurs de Londres n'oublient pas d'accuser réception des envois faits par leurs soins. Les contraintes financières pesant sur les missionnaires les amènent souvent d'autre part à anticiper sur le résultat des ventes en demandant aux directeurs de se rembourser sur le «salaire» qui leur est versé à partir des années 1820 ; lorsqu'une partie des sommes dégagées devait être affectée à telle ou telle entreprise locale comme la construction du bateau l'*Endeavour* examiné ci-dessous, le caractère *différé* des résultats n'est nullement du goût des Polynésiens et N. Gunson rapporte que les missionnaires se plaignent amèrement, dans de tels contextes de ne pas pouvoir produire de pièces comptables provenant des banques londoniennes par lesquelles transitent les sommes (1978 : 310). L'idéologie du don — dont on a vu avec le travail d'Oliver, qu'il est toujours implicitement considéré comme l'anticipation d'un *contre-don* — fait ici place à une attention soutenue relative à la réciprocité. Le pasteur Crook peut ainsi écrire en 1827 : «Quand ils mettent le nez (*dip*) dans les questions d'argent ils commettent de grossières erreurs et profèrent parfois des propos peu chrétiens à notre rencontre.» (66) Les mises en question les plus retentissantes vont apparaître dès les années 1823, avec les entreprises risquées de John Williams à Ra'iatea, qu'on va examiner ci-dessous. C'est à propos du type de réciprocité à l'œuvre dans les contributions que le mouvement dit des *mania*, auquel est consacré un prochain paragraphe, met en cause les hommes de la L.M.S. Platt peut écrire en 1830 à propos de ce mouvement que ses leaders accusent les missionnaires de «détourner à leur profit la propriété de la population» (*embezzlers of people property*) (cité par N. Gunson 1978 : 310).

(64) «Quand une association missionnaire fut établie ici et des contributions sollicitées, la population fut explicitement informée qu'ils ne devaient pas se considérer comme contraints de donner quoi que ce soit ; tout ce qu'ils faisaient devait provenir de leur libre volonté. Un jour un indigène apporta un cochon à Hautia qui était trésorier, il jeta l'animal à ses pieds et dit d'une voix courroucée : 'Voici le cochon pour votre société.' 'Reprends le', dit calmement Hautia, 'Dieu n'accepte pas les porcs en colère.' Il expliqua ensuite à l'homme les buts de l'institution missionnaire et la nécessité d'une contribution faite selon de bons motifs, confirma ainsi la parole de l'Écriture 'le Seigneur aime ceux qui donnent de bon cœur'. L'homme fut contraint de rapporter son porc ; car malgré le chagrin considérable que lui provoquait ce refus — c'est un grand affront que de rejeter un don — Hautia était trop consciencieux pour l'accepter.»

(65) Ceci paraît lié, pour Huahine au moins, à l'existence d'une organisation politico-religieuse unifiant plus ou moins l'île — cette unité étant manifestée par le culte de Tane (chapitre II, II A).

(66) Journal, 10 may 1827, S.S.J., cité par Gunson 1978 : 309.

Gunson écrit que l'histoire des contributions «fut loin d'être sereine». L'institution du don volontaire à l'Église reste néanmoins jusqu'à nos jours un dispositif économique important. Au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, on voit la qualité de la relation entre les pasteurs et la population se définir au volume des contributions volontaires. Du fait de la complication du circuit économique déjà évoqué, ainsi que de la pénétration progressive de l'utilisation de la monnaie, les contributions sont payées semble-t-il à partir de 1839 à Tahiti en argent : c'est ce que note Darling dans une lettre du 16 septembre (S.S.L. 12) ; il en va de même dans les Iles Sous le Vent à partir des années 1840. En 1842, G. Charter à Ra'iatea qui n'a récolté que 9 livres et 10 shillings aux dernières assemblées de Mai se demande amèrement «pourquoi les indigènes accomplissent-ils si peu pour la cause du Seigneur» (12 July 1842, S.S.L. 15). On a déjà commencé à suggérer la réponse : les Polynésiens évaluent soigneusement les termes de la réciprocité. Ceci apparaît plus explicitement avec l'examen des relations économiques personnelles qui se développent entre *Ma'ohi* et protestants.

### E. 3. Les pasteurs et le troc

Les situations conflictuelles précédentes, relatives aux contributions «volontaires» à l'Église, apparaissent à partir de l'hypothèse, exprimée par les Polynésiens, que les pasteurs utiliseraient les fonds obtenus pour leur propre compte ; ou bien n'en feraient pas un usage tenant compte de l'intérêt des Polynésiens. Puisque les contributions vont toujours exister en tant que telles, il est évident qu'il existe une sorte de consensus tendant à différencier l'aide à l'Église en tant qu'institution de l'aide aux pasteurs en tant que personnes humaines : quand on est dans ce dernier domaine, il semble que l'attitude polynésienne implicite — parfois extrêmement explicite — est de refuser de se préoccuper de la subsistance des pasteurs. La logique qui sous-tend cette attitude est d'une double nature ; il me semble d'une part qu'on peut y voir la marque d'une attitude toujours très répandue dans la Polynésie contemporaine, tendant à associer une certaine idée de la dignité personnelle au refus de la dépendance vis-à-vis d'autrui, ce qui amène évidemment à masquer la part financière de l'État français dans le fonctionnement du territoire. Quiconque a vécu en Polynésie peut citer au moins une anecdote concernant cette attitude, qui m'a personnellement paru relever d'une sorte de pédagogie de la vie quotidienne : la dignité de chacun veut que l'on évite de faire appel à une connaissance technique de base : le paiement, dans ce contexte, peut apparaître comme rétablissant l'autonomie de chacun, et non pas constituer un simple échange de services au sens de l'économie marchande. Ceci ne signifie nullement que des services ne soient jamais rendus dans la Polynésie contemporaine : mais ils paraissent toujours l'être dans le cadre d'une subtile réciprocité, où l'idéologie de l'*aroha* justifie tout à la fois le service rendu et l'attente implicite du contre-don. Significativement, plusieurs Polynésiens m'ont dit que traiter quelqu'un de «mendiant», de «parasite» (*taparu*) confinait à l'injure. Cette attitude «pédagogique» peut aller très loin. J'eus ainsi l'occasion d'assister à Tahiti à un cas de panique irraisonnée saisissant un baigneur français à quelques mètres du bord de la plage : un groupe de Polynésiens assis sur un tronc, loin de se précipiter à son «aide», attendit un long moment en plaisantant : j'eus alors l'impression qu'on lui laissait une chance de retrouver seul ses esprits.

Avec l'attitude *ma'ohi* vis-à-vis des pasteurs de la L.M.S., il me semble qu'on retrouve quelque trace de cette attitude. Le contexte du début du XIX<sup>ème</sup> siècle où les pasteurs ont un rôle politique dominant et sont étroitement liés aux chefs devait me sembler-il l'accentuer : les *Ma'ohi* semblaient voir difficilement pour quelles raisons des hommes qui entretenaient des relations si étroites avec leurs chefs, qui occupaient des places apparemment si centrales dans la circulation des biens, et qui, de surcroît, ne cessaient de critiquer les prélèvements arbitraires d'antan, auraient dû être pris en charge par eux. Ainsi on verra, dans le Huahine des années 1860, le chef principal être contraint de fournir des terres personnelles pour la construction de divers édifices ecclésiastiques, la population s'y refusant explicitement. En dernier lieu, le contexte général de l'installation du protestantisme est lié à la constatation de la richesse et de l'efficacité technologiques anglaises : les *Ma'ohi* ont du mal à comprendre la pauvreté missionnaire. Platt rapporte à cet égard les opinions suivantes des Polynésiens de Ra'iatea :

«The native frequently told us that we came to them because there was nothing to eat in our country. They used to ask us of our country whether there

was any bread fruit, any cocoanut ? No. Any taro ? Any bananas ? No. Strengthened belief that ours was a miserable country.» (67)

Cette réelle pauvreté, ce dénuement des premières décades, est à l'origine de la nécessité où se trouvent les pasteurs d'entrer dans des échanges économiques personnels avec les *Ma'ohi* : ils sont alors soumis aux règles usuelles de la réciprocité.

Le premier contingent de missionnaires arrivé par le *Duff* était dans un état de dénuement à peu près total, si l'on excepte les quelques surplus vivriers fournis depuis Port Jackson par des dons volontaires et vite dilapidés au profit des chefs. Les témoignages abondent, par exemple, sur leurs blessures aux pieds consécutives à leurs multiples marches sans chaussures, qu'ils n'étaient pas à même de se procurer. Ce dénuement était lié pour partie à une politique délibérée du Bureau de Londres, et en tout cas à la nature des rapports entre les missionnaires et leurs correspondants en Europe. Gunson insiste à juste titre sur les difficultés de communiquer à des personnalités qui avaient la haute main sur les finances, des informations cohérentes sur la situation tahitienne.

Pour les tout-puissants directeurs du Board, le contexte polynésien était lié au départ aux informations fournies essentiellement par Banks Cook et Bligh. (Gunson 1978 : 112) Entre cette période et le début de XIX<sup>ème</sup> siècle des informations de plus en plus précises ont circulé parmi la population *ma'ohi* sur la nature exacte des relations commerciales et un véritable marché s'est instauré ; le phénomène s'est encore développé avec, dès 1803, les accords passés entre Pomare et des affréteurs de Nouvelles Galles du Sud sur l'exploitation du porc salé.

Ce contexte apparaît donc très différent de celui retenu par les directeurs qui se réfèrent aux années 1790 et pensent de ce fait que les missionnaires doivent être auto-suffisants et se nourrir sur «le pays», selon les modalités qu'ils ont eux-mêmes à définir. Mais tous les témoignages montrent qu'il n'existe nulle «charité» *ma'ohi* à leur égard avant que le protestantisme s'impose comme une force politique.

Même à cette époque, les conditions matérielles restent difficiles : elles sont affectées par le contexte économique général du Pacifique Sud. Pendant les premières années de présence, l'une des sources de revenu essentiel est la vente de porc salé aux capitaines de navire (Gunson 1978 : 119) ; mais Threkeld rapporte dès 1818 les difficultés rencontrées :

«The decrease of the demand for pork at the Colony will account for the unhappy appearance of the Miss children whom we saw at our arrival running about the sea shore without hats, shoes or stockings, something naked, boys and girls 6 or 7 years old who mixing together with the naked native children learn all those practices which stop the peace of a parent's breast.» (68)

La nécessité absolue de se procurer de l'argent liquide est liée en ces années difficiles, au refus manifesté par l'ensemble de la communauté de s'habiller «à l'indigène», ce qui aboutit, les années passant, à donner aux impeccables redingotes de 1797 l'aspect de chiffons rapiécés. Cette mise dépenalisée paraît une source de grande souffrance morale pour des personnalités si attentives à la «décence», à la «correction» non seulement du fait de leur propre image d'eux-mêmes, mais de l'image de la dignité chrétienne qu'ils veulent donner aux Polynésiens. Il est facile de déceler chez eux une angoisse de se retrouver, par la nécessité d'abandonner leurs vêtements européens et l'identité qu'ils leur confèrent, placés «à l'égal» des *Ma'ohi*. Paradoxalement, l'une des personnalités qui paraissent avoir entretenu les relations les plus proches avec les Polynésiens, John

---

(67) «Les indigènes nous ont souvent dit que nous sommes venus à eux parce qu'il n'y avait rien à manger dans notre pays. Ils nous demandaient souvent s'il y avait de l'arbre à pain, du cocotier ? Non. Du taro ? Non. Des bananes ? Non Notre pays était vraiment misérable.» (Platt, 23 janvier 1860, S.S.L. 28.)

(68) «La diminution de la demande de porc à la colonie explique le malheureux aspect des enfants des missionnaires que nous vîmes en arrivant sur la plage sans chapeau, sans chaussures et sans bas, parfois nus, des garçons et filles de 6 ou 7 ans se mêlant aux enfants indigènes et adoptant ainsi ces mœurs qui coupent le souffle à des parents.»



Davies était celui dont la mise était la plus négligente et le niveau de vie général le plus «bas» : en 1832, Buzacott en visite depuis Rarotonga le décrit comme «un amas de saleté et de chiffons.» (69)

La dureté ou la mécompréhension des directeurs de Londres devant les problèmes rencontrés apparaissent nettement dans leur réaction négative devant l'aide apportée depuis Port Jackson par Marsden qui y est le correspondant de la L.M.S. un de ces billets à ordre qui constituent l'instrument financier essentiel et qui permet d'acheter un nouveau stock de vivres, est commenté par les Directeurs comme «une luxueuse extravagance» (*unnecessary extravagance*), ce qui attire en retour des commentaires indignés même de la part des plus fidèles piliers de la société, comme Charles Barff. N. Gunson cite ce commentaire particulièrement acide de John Williams :

«The kind hearted Directors — think because we are at a distance and not near any colony — as other missionaries they may treat us as they please... I only want what is necessary decent and comfortable — and if the Directors will not allow it — but we must neglect our missionary work and turn merchants I think I shall soon see England again with my brethren (...)

The great Mr Platt... supposes we are so accustomed to the native food — that we could live on it now — provided it were possible to live on native food — where are we to get it — We cannot buy a pig under 2 1/3 fathoms of cloth for a few that will last about a week — if we want to feed our own pigs — we have no cocoanuts or food for them without buying it (70)».

Les amères remarques de John Williams condensent bien la situation des gens de la L.M.S. D'une certaine manière, le dénuement missionnaire est une conséquence directe d'une configuration culturelle qui englobe aussi bien la vision occidentale de la situation polynésienne que cette situation elle-même : si ces directeurs restent peu convaincus de leur pauvreté, c'est qu'ils pensent, influencés par le mythe tahitien déjà propagé en Europe, qu'on ne saurait être pauvre et parfois au bord de la famine à Tahiti.

Devant le peu de soutien financier venant de Londres et devant l'inflation constante des produits locaux (Gunson 1978 : 119), les missionnaires sont confrontés à la nécessité d'assurer eux-mêmes leur propre subsistance. Certes, à partir de 1819, le Bureau londonien décide de leur consacrer annuellement une somme de 30 livres par homme, de 20 livres pour les épouses et de 5 livres par enfant (Gunson *op. cit.* 119) ; mais l'unanimité se fait pour constater que cette somme est dérisoire eu égard au niveau de vie des premières décades du XIX<sup>ème</sup> siècle. C'est également l'avis de Tyerman, envoyé spécial de l'auguste Bureau londonien autour du monde et extérieur à ce titre à toute éventuelle considération d'intérêt personnel.

Les sommes réservées pour le salaire de chaque missionnaire étaient «tirées» par lui, à l'aide de ce que j'ai appelé ci-dessus des billets à ordre, par l'intermédiaire des capitaines européens et notamment anglais : le plus souvent, les sommes étaient déjà engagées avant même que ces billets arrivent dans les mains des directeurs, et leur destination naturelle était de compenser l'achat de marchandises et biens manufacturés offerts par ces mêmes capitaines ; d'où la création progressive de liens étroits entre missionnaires et les hommes de mer, qui représentaient pour eux le seul lien concret avec leur patrie d'origine. Cette importante question sera développée plus en détail dans le paragraphe suivant.

---

(69) Cité par Gunson 1978 : 133.

(70) «Les directeurs au grand cœur — pensent que du fait de notre éloignement de toute colonie — comme d'autres missionnaires, ils peuvent nous traiter à leur gré... Je désire seulement le nécessaire, un confort correct — mais si les directeurs ne le permettent pas — si nous devons négliger le travail missionnaire pour devenir commerçants, je crois que je reverrai l'Angleterre très bientôt (...).

Le grand Platt (...) suppose que nous sommes habitués à la nourriture indigène — que nous pourrions en faire notre subsistance — à condition que ce soit possible — où l'obtenir ? Nous ne pouvons acheter un porc à moins de 2 1/3 ou 3 brasses de tissu, et cela nous nourrit une semaine — si nous voulons nourrir nos propres porcs — nous n'avons ni cocos ni nourriture sans devoir l'acheter.»

On se limite en effet pour l'instant aux conséquences de la pauvreté des hommes de la L.M.S. Puisque leur survie est en cause beaucoup d'entre eux se sentent justifiés, dès les premières années, de compléter leurs ressources financières provenant du «salaire» par l'exercice du troc (*barter*) et quelques années ensuite, alors que Pape'ete devient un lieu commercial de plus en plus important, par l'exercice d'un commerce direct ou indirect avec les navires qui y font relâche.

Voici comment s'expriment dans le cadre du troc avec les pasteurs les conceptions *ma'ohi* de la réciprocité. Crook relate l'anecdote suivante datant de l'année 1817 :

«We have been endeavouring to bargain with some of the natives to put up a fence and enclose a little ground for us in consideration of receiving a few yards of India print. In our general intercourse with the natives we see little or nothing of the evil dispositions of the heart. They in a public way supply us with vegetable food, put up our buildings for us and in a private way they come to us in all their troubles of body and mind as children to their parents. But when they sell us animal food or undertake any work in consideration of receiving European or Indian property then they show the evil dispositions of the heart, covetousness, envy, discontent so that we need very great caution to deal with them.» (71)

Orsmond fait la remarque suivante en 1827 :

«We are in arrears with our servants and it seems that nothing is come to relieve our wants. I must I suppose to go to Tahiti among the Brethren and borrow print, calico or any other species of cloth. It is our circulating medium. The Tahitians motto is 'the price in the hand the work is done'» (72).

Chacun des missionnaires s'est ainsi trouvé depuis le début du XIX<sup>ème</sup> siècle au centre d'une circulation de biens que les deux cultures confrontées considèrent comme rares, de ces mêmes biens que sélectionnent les codes des lois examinés ci-dessus, chacun réagit selon sa personnalité. D'après N. Gunson (73), seuls Orsmond à Mo'orea et Barff à Huahine se refusent à établir des relations de troc avec les Polynésiens et les capitaines de bateaux, dans une organisation triangulaire qui préfigure la place économique générale de Tahiti dans l'organisation économique de l'ensemble du Pacifique. En 1826, Orsmond déclare ne compléter ses ressources que par «un peu de porc salé donné à bouillir» (74) ; quant à Barff je n'ai trouvé aucune allusion explicite à des activités de troc inter-individuel, mais sa construction d'une goélette dans les années 1830 et sa participation à des entreprises analogues menées par des Polynésiens de Huahine laissent à penser qu'il était lui aussi au centre d'un réseau d'échanges, ne serait-ce que pour subvenir aux besoins de sa nombreuse famille.

---

(71) «Nous avons essayé de marchander avec quelques indigènes afin de dresser une clôture et de fermer un petit terrain, en échange de quelques mètres de calicot. Dans nos relations générales avec les indigènes nous percevons peu ou pas de dispositions mauvaises. Ils nous fournissent des légumes au su de tous, dressent nos maisons et en privé viennent nous confier tous leurs ennuis tant corporels que spirituels comme des enfants viennent à leurs parents. Mais quand ils nous vendent de la viande ou entreprennent un travail en échange de biens européens ou indiens, ils montrent alors les mauvaises dispositions du cœur, l'âpreté, l'envie, l'ingratitude à un point tel que nous devons être très prudents dans nos rapports avec eux.» (cité par Oliver 1974 : 1086).

(72) «Nous avons des arriérés avec nos domestiques et il semble que nous ne parviendrons pas à être satisfaits. Je suppose que je dois aller à Tahiti chez les frères pour emprunter du tissu imprimé, du calicot ou n'importe quel type de tissu. C'est notre monnaie. La devise tahitienne est 'le travail n'est fait que la rétribution en main'.» (cité par Oliver, *ibid.*)

(73) Gunson 1978 : 132 sq.

(74) *Ibid.*

Généralement, la pratique du troc en tant que tel n'est pas ressentie comme incompatible avec les fonctions ecclésiastiques : c'est «l'excès» du troc qui est condamnable. Ellis peut ainsi écrire que «le missionnaire se sentait contraint d'agir comme un commerçant plus qu'il ne l'aurait lui-même désiré ou qu'il l'aurait pensé compatible avec sa charge». (75)

Or, tout le problème est évidemment dans ce «plus ou moins». Pour les missionnaires, un niveau de vie minimal était seul compatible avec l'idée qu'ils se faisaient de leur dignité et, au travers d'elle, de celle de la culture occidentale, inséparable compagne du christianisme. Pour beaucoup, le problème de subsistance rencontré était largement lié à leur refus de s'adapter au pays, comme l'avait fait John Davies dans sa station de Papara : c'eût été l'aveu de leur *incapacité* personnelle à réaliser le projet civilisateur qu'ils entendent transmettre aux Polynésiens. Mais si le troc est un donné de la situation, tous les errements sont alors possibles : d'où la série de plus en plus inquiète de lettres, écrites dans les années 1830, où les missionnaires notamment de la première génération du *Duff* ne cessent de s'en prendre à ceux de leurs frères dont on peut penser qu'ils commercent pour le pur amour du commerce. Dès le 25 avril 1829, Nott écrit en termes pudiques depuis Tahiti que l'«échange de biens commerciaux est mal venu» ; mais encore en 1842, Jesson peut écrire que «malgré un ordre des directeurs le troc ne cesse pas, car c'est une activité que certains frères adorent» ; et il ajoute de l'exemple ainsi placé sous leurs yeux» (Jesson to directors, november 25, 1842, S.S.L. 15) ; de nombreuses lettres pressent les directeurs d'augmenter le «salaire» missionnaire.

Nouvelle découverte d'une réalité culturelle à laquelle on est heurté, alors même qu'on pense ne se battre qu'avec soi-même : chacun voit dans l'autre l'image négative de lui-même, selon une double logique sémantique. Le digne et un peu raide Barff critique Davies du fait de «son vêtement et son habitation malpropre, grand défi à la Civilisation» ; Tyerman pense qu'Hayward, symétriquement, qu'«il s'enrichit au lieu de faire son travail», et à la fin des années 1830, les critiques vont converger contre Pritchard et son beau-frère Simpson distingués gentlemen de la deuxième génération, que les directeurs accuseront d'une grande avidité commerciale.»

Avec l'échange, les hommes de la L.M.S ne font que retrouver un trait fondamental de la réalité culturelle polynésienne. Cette rencontre apparaît, on va le voir, de plus en plus présente parce que cette réalité paraît la seule sur laquelle les missionnaires se sentent une prise ; au fur et à mesure que le discours chrétien paraît à la stupéfaction des pasteurs se détourner de l'orientation que lui impriment des esprits pourtant fortement structurés, le missionnaire apparaît dans sa nudité culturelle, comme un homme ordinaire, dégagé de la projection fantasmagorique que son esprit impose aux archipels polynésiens. C'est Platt, le pessimiste successeur de Williams à Ra'iatea qui, dans les années 1840, exprimera avec le plus de force, me semble-t-il, cette confrontation aux aspects les plus banals mais aussi les plus fondamentaux de la vie insulaire : que faire de mon bétail, qui détruit les plantations ? comment réorienter la vie de mes enfants ?

Ici encore, je n'ai connaissance d'aucune trace explicite et globale des attentes des Polynésiens, et notamment de leurs chefs, à l'égard de l'action de la L.M.S. Mais ces attentes — qui concernent essentiellement le développement économique et déjà «la modernisation» du mode de vie *ma'ohi* émergent avec une grande clarté des témoignages relatifs à l'accueil de l'idéologie du «progrès» par les Polynésiens.

#### E. 4. Les projets de développement commercial

On a vu à de nombreuses reprises que le domaine commercial et avec lui celui de la circulation maritime sont importants dans la nouvelle configuration : dès les visites maritimes régulières les *Ma'ohi* ont tendu à repousser la limite géographique des transactions interinsulaire traditionnelles en y intégrant les produits européens. C'est sur cette situation que se greffent les projets de «développement» des gens de la L.M.S.

---

(75) 1853 (1972).

auxquels les Polynésiens adhèrent au départ avec une particulière bonne volonté. Ils y voient à juste titre une continuité culturelle et historique ; ce à quoi les discours des gens des missionnaires sur les vertus civilisatrices du commerce ne peuvent que les encourager. La déception viendra non seulement des paradoxes d'une telle situation, mais surtout de l'incapacité manifestée par les protestants à faire participer les Polynésiens à la puissance commerciale occidentale : bien vite, les missionnaires seront expulsés du réseau, les Polynésiens traitant directement avec les capitaines de bateaux.

Une série continue d'entreprises économiques émanant de la volonté associée des missionnaires et des chefs polynésiens les plus importants est constatable depuis les premiers succès du protestantisme : construction du navire *Haweis*, à Mo'orea en 1816, Pomare II fournissant les matériaux et les missionnaires mobilisant la main d'œuvre (Ellis 1853 (1972) : 378 sq.) ; tentatives d'introduction du coton par un «missionnaire agriculteur» Gyles à Huahine en 1817, et par Bicknell à Fare, du café et de la canne à sucre notamment à Huahine ; nouveaux efforts dans le sens de la culture du coton et de la production de vêtements en 1821, avec l'envoi exprès d'Armitage et Blossom, implantant une manufacture à Mo'orea ; projets de commerce de Williams à Ra'iatea en 1823 sur lesquels on va revenir.

L'ensemble de ces entreprises sont provoquées par une idéologie très répandue chez les gens de la L.M.S. selon laquelle le travail productif, le commerce et l'industrie sont des instruments de civilisation, civiliser les Polynésiens en les intégrant à l'ordre commercial économique occidental étant un projet inséparable du discours chrétien. Il existe certes des variations individuelles relatives à cette opinion mais l'abondance et l'obstination de ces entreprises montrent qu'un consensus se fait sur leur nécessité, consensus qui est répercuté par l'instance dirigeante de Londres, par exemple avec l'envoi de Gyles, Armitage et Blossom.

Dès 1812, les directeurs insistent dans leurs instructions — en méconnaissant d'ailleurs totalement les difficultés du contexte — sur les «devoirs civilisateurs» de leurs pasteurs : «En examinant votre action des quelques années passées (...), nous nous trouvons déçus devant le peu d'amélioration des indigènes quant à l'industrie et à la civilisation» (76). L'idéologie du progrès est liée aux conceptions spécifiques de l'Angleterre chrétienne et pré-industrielle, relatives à la perte de temps et à l'indolence. Or, ainsi que le note Gunson, un temps considérable était consacré par les *Ma'ohi* aux rituels et aux relations sociales ou simplement au repos, temps qui était lui-même considéré comme «productif». En témoignent toujours les diverses acceptions du terme *'ohipa*, une seule traduisant approximativement le «travail» français et le *work* anglais, les autres désignant de nombreux aspects des relations sociales : on a par exemple *te 'ohipa a te fa'a ro'o*, les affaires de la foi, de la religion, le «discours de la religion».

L'idéologie du progrès est en liaison directe avec l'obsession du «temps perdu». Cela apparaît aussi dans l'extrait suivant, cité par N. Gunson, d'un texte d'un «théoricien» de l'évangélisation, John Angel James :

«We must find out the best means of employing them ; we must give them something to do ; we must devise what will best suit them as staple articles of production ; we must multiply their artificial wants ; (...) by stimulating their industry, we must keep them from indolence, and mischief, and vice.» (77)

Cette conception générale comme le note N. Gunson, était liée à une très ancienne tradition chrétienne. L'auteur de *Messengers of Grace* n'hésite pas à la faire remonter aussi loin que certains pères de l'Église comme Chrysostome de Constantinople : on est ici dans une configuration conceptuelle qui n'est pas si lointaine de celle mise en évidence par Max Weber dans *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. La situation du «temps de travail» dans les archipels vient conforter dans une logique parfaitement close cette idéologie. Ellis observe :

«Much of their time, however, is passed in sleep, and unless urgent engagements forbid, all classes without hesitation resign themselves to slumber du-

(76) Cité par Gunson 1978 : 271.

(77) Ibid. 272.

ring the sultry hours of the middle of the day. A strong healthy man feels it no disgrace to lie stretched on his mat from morning till evening, scarcely rising, except to eat unless some amusement, or other call, urgently requires it.» (78)

L'idée des «besoins artificiels» — qui ne va pas sans rappeler certaines formulations explicites des idéologues de la société moderne — suppose évidemment l'absence de besoins «réels». Dans les premières décades de l'établissement des stations missionnaires, les hommes de la L.M.S. qui font passer de l'abstraction du discours chrétien avant toute chose de bon sens sont amenés à des interventions d'un terrifiant et absurde volontarisme. Voici comment le naturaliste de Duperry, que l'on a déjà cité ci-dessus, décrit la manière dont Orsmond — ancien charpentier — traite les arbres à pain de Porapora, abattus en grand nombre pour les constructions de la station missionnaire :

«(...) j'avoue que ce travail manuel, enseignant aux insulaires l'application d'un art utile, est ce qui m'a paru le plus propre à honorer M. Orsmond et le caractère du vrai missionnaire. Toutefois, je n'ai pu que gémir en pensant à la masse des arbres à pain qu'il a fallu abattre pour cette profusion de boiseries et je conçois que des famines puissent désormais devenir menaçantes. Ce bois, de l'arbre nourricier par excellence, est d'une belle couleur rouge ; il se travaille avec facilité et sa surface peut acquérir un lustre remarquable ; mais cet arbre précieux qu'on abat avec tant d'imprévoyance est cependant d'une croissance désespérante de lenteur. On serait tenté de blamer l'incurie des missionnaires qui facilitent l'accroissement de la population tout en lui enlevant les éléments d'une nourriture assurée. Un faux principe a aussi dirigé M. Orsmond, car il nous disait : Il n'est pas mal que les naturels soient contraints à la culture car l'abondance des vivres les maintient dans leur paresse et le découragement s'oppose à leur conversion.»

(Édition du voyage de la *Coquille* de 1823 par le Dr Lesson date non indiquée, citée par le *Mémorial Polynésien* 1 : 471)

Les résistances — malgré l'extraordinaire plasticité des Polynésiens de Porapora — à ces projets de «développement» vont s'avérer de plus en plus fortes : Platt écrivait déjà en 1821 «qu'un Tahitien ne laisserait couper ses arbres à pain pour aucun progrès agricole au monde» (79), ajoutant «qu'aucune compensation ne lui semblait suffisante à l'abattage des arbres à pain». (80) Ces résistances ne paraissent pas au départ être le résultat de formulations explicites de «révoltés» : elles sont liées à la prégnance de formes culturelles plus profondes encore que des simples «habitudes» ; mais aussi, à des conceptions *ma'ohi* relevant du sens pratique devant lequel les fantasmagiques théories des pasteurs ne font guère le poids. C'est en somme ce que constate John Davies dans la conclusion de son *Histoire*, parlant des échecs successifs des différentes entreprises qu'on a brièvement indiquées ci-dessus :

«The natives being provided with food in general by the spontaneous production of the earth, their necessities do not call for much cultivation of the ground, and there being in general no market for the surplus there was no adequate motive for much cultivation and as to planting cotton, sugar cane etc.

(78) «La plus grande part de leur temps, cependant, est passée à dormir, et à moins que des engagements urgents l'interdisent, toutes les classes sombrent dans la torpeur pendant les heures chaudes du milieu de la journée. Un homme fort et bien portant ne ressent aucune gêne à rester sur sa natte du matin et soir, en se levant à peine, sinon pour manger, à moins qu'un amusement quelconque ou toute autre sollicitation le requière.» (cité par Gunson 1978 : 273.)

(79) Cité par Gunson 1978 : 27.

(80) Ibid.

The natives not wanting them for their own use, they conceived they could get things from ships with much less trouble, and without going out of their usual way, by breeding hogs and fowls and selling them. And as to the cotton machinery, they looked upon it as a troublesome business and so long as they can get from ships 10 or 12 yards of calico or printed cotton, which they judge far superior to anything that can be made in the islands, for a middling hog, they feel no concern about planting, spinning and learning to weave cotton raised in the islands.» (81)

Crook exprime comme suit l'attachement des *Ma'ohi* à leurs propres techniques de travail :

«An English carpenter will work before their eyes for months at different times, and they will follow their own methods after all. This is the cause that the sugar concern failed and that the cotton manufacture is like to fail. Europeans may carry on these things, but natives cannot, you must change their habits first.» (82)

Ces résistances à la «projection» culturelle missionnaire ne correspondent pas seulement à une sorte de rigidité *ma'ohi* relative aux questions technologiques. L'examen de certains des projets de développement agricole montre que les *Ma'ohi*, chefs ou missionnaires, ont des idées extrêmement précises sur ce qu'ils entendent faire des missionnaires dans la nouvelle configuration culturelle : idées qui sont en somme aussi précises que l'absurde projection que leur impose, dans une symétrie dérisoire, le discours protestant. Cette «place symbolique» des missionnaires est explicitement présente dans l'anecdote rapportée par Crook et citée ci-dessus (E. 3.) relative au troc : les *Ma'ohi* viennent au pasteur comme des «enfants à leurs parents» pour les entretenir de leurs inquiétudes et de leurs difficultés ; quand ils troquent avec eux, ils montrent «les dispositions du cœur les plus malignes» c'est-à-dire qu'ils considèrent ne rien leur devoir dans ce domaine. Avec les projets de développement agricole c'est précisément la transaction collective relative à ce domaine qui est en jeu. D'autres aspects de cette logique apparaissent avec l'entreprise de Gyles.

Les instructions de cet évangéliste «missionnaire-agricole» — il n'est pas ordonné pasteur à l'époque de son arrivée à Tahiti — sont de «communiquer gratuitement à toutes les personnes qui, avec l'approbation de l'ensemble des missionnaires seront désireuses de l'apprendre, l'art de cultiver la canne à sucre, le café et le coton, et tous les autres produits du pays, de les soigner et généralement d'enseigner au mieux de ses aptitudes tout ce qui peut tendre à promouvoir l'agriculture ou toute autre utilisation du sol et des produits naturels du pays». (84)

Ce projet, apparemment formulé clairement, est d'une absurdité culturelle tout aussi patente que le massacre des arbres à pain de Porapora. Il faut en effet une arrogance et un aveuglement peu communs pour prétendre enseigner des techniques agricoles parfaitement étrangères à un peuple si adapté au milieu que les *Ma'ohi*, ceci en l'absence de toute garantie précise sur les débouchés d'une hypothétique production. Cela paraît également l'avis de la main d'œuvre polynésienne péniblement recrutée par Gyles, qui comme à l'accoutumée demande une rétribution en argent ; ce refus de toute prestation asymétrique non légitimée change

(81) «Les indigènes étant pourvus en nourriture par la production spontanée de la terre, leurs besoins ne font pas place à une agriculture importante, et du fait de l'inexistence d'un marché pour les surplus, il n'y avait aucun motif adéquat pour une telle agriculture, et quant au coton ils en considèrent l'industrie comme ennuyeuse et tant qu'ils peuvent obtenir des navires dix à douze mètres de calicot qu'ils jugent largement supérieur à tout ce qui est fabriqué sur ces îles, en échange d'un porc, ils ne se sentent nullement appelés à planter, à filer et à apprendre à tisser le coton sur ces îles.» (Newbury 1961 : 330)

(82) «Un charpentier anglais travaillera pendant des mois sous leurs yeux à différentes reprises, ils n'en changeront pas leurs méthodes pour autant. Voici pourquoi l'entreprise du sucre a échoué, pourquoi celle du coton va échouer. Des Européens peuvent persévérer à ces choses, les indigènes non : il faut d'abord changer leurs habitudes.» (Crook to Burder, 4 décembre 1824, S.S.L. 4, cité par Newbury 1961 : 346).

(84) Gunson 1978 : 271.

évidemment le missionnaire agriculteur d'habitudes de travail forgées aux Antilles anglaises, où la main d'œuvre servile est confrontée à des contraintes directes bien différentes : d'où d'après diverses observations contemporaines de l'entreprise, la conclusion (notamment formulée par Ellis, S.S.L. 3 et *Recherches polynésiennes*) que les rapports de Gyles et des Tahitiens sont la clé de l'échec. Dans une lettre de février 1819, le révérend Marsden, correspondant de la L.M.S. à Port Jackson (Sydney), le décrit après quelques mois d'essais comme «inadapté aux dispositions des païens» et déclare «craindre que les indigènes ne veuillent pas travailler sous sa direction» (S.S.L. 3).

L'entreprise se heurte en outre à l'opposition de Pomare II : Gyles apparaît en concurrence avec les menées personnelles du «roi» qui a prêté une de ses terres du district de Pare à Bicknell pour y produire du sucre.

Ellis — qui a tendance à «gommer» tout ce qui pourrait apparaître comme l'ébauche d'un conflit entre Polynésiens et missionnaires — est discret sur les rapports entre Gyles et les gens de Huahine, où le «missionnaire-agriculteur» va exercer ses talents quelques mois ; il tend à rejeter, d'une manière implicite et détournée, la responsabilité de l'échec sur les Polynésiens, par le moyen d'énoncés de ce style : «Une partie du sucre fabriqué par Mr Gyles était d'une qualité supérieure et si la main d'œuvre était moins onéreuse, ou les gens plus industriels, il aurait facilement pu être produit en quantités considérables». (1829-31 (1972) : 403). Une façon de dire en somme que non contents d'introduire des cultures et des méthodes de travail qui n'étaient nullement nécessaires aux Polynésiens du début du XIX<sup>ème</sup> siècle, les missionnaires auraient dû fixer leurs salaires et des quotas de production : c'est d'ailleurs ce qui se serait probablement passé si les termes du rapport «de force» avaient été différents.

En dehors de ces réactions polynésiennes qui montrent que la population a maîtrisé très vite — probablement, du fait de la pratique traditionnelle du troc et de l'échange — les termes du rapport entre «salariés» et «entrepreneurs», la force d'inertie opposée à toutes ces entreprises qui «ne veulent que leur bien» paraît liée à des considérations plus symboliques encore relatives au monde végétal qui leur est spécifique. Le tabac, la canne à sucre, le coton sont des cultures demandant un entretien constant et une planification abstraite du temps de travail : ceci était, me semble-t-il, contradictoire avec la plus grande partie des productions végétales *ma'ohi* que Crook taxait de «jardiniers négligents» (*slovenly gardeners*) et dont beaucoup d'attitudes laissaient penser qu'ils tendaient plus à s'adapter aux ressources de la production végétale semi-spontanée qu'à intervenir sur cette production (à l'exception importante des plantes à tubercule), pour des buts différés et parfaitement étrangers aux maisonnées polynésiennes du XIX<sup>ème</sup> siècle. Les quelques éléments que l'on peut reconstituer de ci de là sur la «géographie» des plantes introduites au début du XIX<sup>ème</sup> siècle par les missionnaires : après quelques années, seuls des lambeaux de cultures subsisteront de ci de là, notamment dans les jardins «clos» des stations ; on a déjà noté — ironie du malentendu culturel — l'anecdote selon laquelle du tabac est cultivé à Tahiti auprès du mur en ruine d'une des glorieuses maisons de chaux ; bref on réutilise les plantes *popa'a* de manière conjoncturelle, épisodique, selon l'évolution des besoins liés au cycle de développement des maisonnées ; le tabac qui croît jusqu'à la fleur est parfois utilisé pour orner les chevelures (d'après Orsmond, référence non retrouvée).

#### Une parenthèse

Je ne peux m'empêcher, pour laisser pressentir au lecteur les subtiles continuités historiques polynésiennes, de faire état d'une conversation avec un responsable du Service de l'Agriculture contemporain aux Iles Sous le Vent qui était plus spécialement chargé d'encourager et d'aider les producteurs de vanille. Il est frappant de constater à quel point la logique sous-tendant l'échec de l'entreprise de Gyles de 1817-1819 et celle qui émergeait des propos de mon interlocuteur étaient parallèles. Il se plaignait du manque de progrès de la vanille dans l'archipel, introduite dans le courant du XIX<sup>ème</sup> siècle et dont la culture connaîtra une vogue dans les années 1920-1930. Il ne cessait de plaider l'argument technique : si les vanillières étaient mieux entretenues, si les plantes étaient émondées tous les ans, quel gain pour le revenu des agriculteurs ; mais hélas, à part quelques proches collaborateurs, il n'avait qu'à se plaindre de la «négligence» du «laisser-aller» de ses «ouailles» agricoles. Les lianes étaient parfois — «péché» capital — abandonnées à elles-mêmes jusqu'à imiter des arbrisseaux. J'avais eu quelques échanges avec des Polynésiens à ce sujet : généralement, les Polynésiens de Huahine trouvaient que la vanille était une culture trop astreignante ; à l'exception significative de quelques individualités «modernistes» qui entendaient alors la «relancer» dans les fonds de vallée à une échel-

le de dizaines d'hectares — la disproportion du projet laissant supposer sa dissolution rapide. On parlait de surcroît d'insectes (*manu*) que j'avoue avoir oublié d'identifier mais qui avaient exercé dans les années 1950 des ravages qui auraient guéri tout individu mieux disposé culturellement d'un tel investissement en travail : mes interlocuteurs polynésiens préféraient se consacrer selon la conjoncture à des activités plus conformes à l'idée qu'ils se faisaient du travail productif d'un revenu monétaire : pastèque, colliers de coquillages, etc. Mon interlocuteur à qui je ne faisais, dans le courant d'une conversation jusqu'alors relativement sereine, que transmettre de l'information, parut extrêmement contrarié de ces propos. Il ne cessait de commencer ses phrases par des «je vous dis...» — ce qui laissait entendre que lui était sérieux, et pas les Polynésiens — ni moi, par la même occasion — fort de sa compétence technique. Je n'avais nulle raison d'être convaincu par des propos qui pour être peut-être fondés, étaient dépourvus de toute pertinence (il ne s'agissait pas de savoir s'il avait raison, il s'agissait de savoir si les Polynésiens de Huahine *avaient envie* de cultiver la vanille). La vérité de cette conversation peu à peu tendue surgit lorsque faisant état de son mariage avec une dame malgache qui semblait lui tenir lieu de légitimité en matière de «connaissance du Tiers Monde», il explosa : «Monsieur, j'ai vécu vingt cinq ans avec une Malgache et je sais ce que je dis ! Ces peuples quand nous les avons rencontrés n'étaient pas disposés à nous recevoir (sic)». Que pouvais-je penser à propos de mon interlocuteur sinon, à l'instar du révérend Marsden à propos de Gyles qu'il était «inadapté aux dispositions des païens» ?

## E. 5. Le développement commercial et la circulation maritime

### E. 5. 1. Contraintes culturelles et géographiques

Bien avant la pénétration européenne et tous ces projets de développement commercial, la question de la communication maritime était éminemment importante pour les *Ma'ohi*. E.N. Ferdon (1981) de même que D. Oliver insistent dans les chapitres consacrés à cette question sur le caractère usuel des déplacements par mer : il en allait ainsi à Huahine par exemple où, dans leur tour de l'île de 1821, les députés Tyerman et Bennett sont transportés par pirogues (*va'a*) ; et il en sera ainsi, dans la même île jusqu'assez tard dans le XXème siècle. La préférence marquée par les *Ma'ohi* pour le transport maritime était non seulement liée aux simples facteurs géographiques mais à des traits culturels spécifiques : toutes les maisonnées *ma'ohi* échangeaient, les contacts inter-insulaires dus à la mobilité régionale étaient fréquents. La technologie de la construction des pirogues doubles de transport (*pahi*) — était remarquablement maîtrisée. La fascination exercée par les navires européens n'avait dans ces conditions rien de surprenant : la taille, la relative sûreté, les capacités de stockage et l'armement des multiples bricks, trois mâts barques, flûtes, frégates, touchant Tahiti depuis Wallis constituaient autant de qualités éminentes pour une culture elle-même éminemment attentive à la technologie maritime. Cette fascination était nourrie par les faiblesses technologiques des modes d'embarcation utilisés jusqu'à la pénétration européenne, faiblesses que la supériorité technologique occidentale mettait en évidence. Si en effet tous les *Ma'ohi* se déplaçaient abondamment sur l'eau, la plus grande partie des trajets ordinaires s'effectuait à l'intérieur des lagons protégés ; il existait bien des communications attestées entre les Iles de la Société (de Meeti'a à l'est à Maupiti à l'ouest) l'Ouest des Tuamotu et sans doute les Iles Cook, ces déplacements comportaient de nombreux risques dès l'instant où la situation météorologique se détériorait : les pirogues simples (*pu hoe*), utilisables dans l'eau calme des lagons, étaient vite sujettes à se retourner ; quant aux pirogues doubles de transport et de guerre, elles étaient exposées dès que la houle se creusait à des efforts de torsion parfois trop importants — le problème technique fondamental qu'ont à résoudre les constructeurs des modernes bateaux à voile multicoques. Des risques encourus dans ce cadre il subsiste encore de nombreux échos : par exemple dans la totale désinvolture avec laquelle des «goélettes» contemporaines sont parfois chargées ou dirigées. Pendant mes deux ans de séjour à Huahine, combien de fois ai-je vu le *Temehani* enfoncé dans l'eau jusqu'à la lisse d'un côté ou de l'autre, affectant un air penché qui n'allait pas sans stupéfier l'observateur non habitué — mais la gîte du vieux cargo ne paraissait soucier personne à son bord ; quant au Taporo III tout récent, son équipage qui jouait aux cartes le laissa un jour «faire sa souille» sur le récif et manquer la passe principale de Fare, large de deux bonnes centaines de mètres. Cette attitude vis à vis de la mer paraissait condenser les deux contraintes suivantes : la mer était le milieu indispensable des déplacements, les déplacements étaient souvent risqués : le dédain du risque était en somme la seule solution ; ce qui n'excluait nullement l'anxiété. Des rituels étaient souvent pratiqués avant tout déplacement impor-



tant — ; pour demander des vents favorables, pour faire connaître le destin de l'embarcation, ou à la famille ou aux amis laissés derrière. (Oliver 1974 : 219) : il existait une manifestation (*ata*) de Ta'aroa l'albatros commun, à qui l'on s'adressait en cas de menace de naufrage.

Que des *Ma'ohi* se soient préoccupés d'améliorer la sûreté et l'efficacité des communications maritimes n'a rien d'étonnant. Cette préoccupation fut par exemple exprimée très tôt par Pomare I devant le capitaine Wilson, du *Duff* :

«At this time /after being regaled by a European about the latter' wide travels around the world / Pomare and his retinue particularly regretted their wants of ships, and knowledge to conduct them in foreign countries ; and addressing himself to me in a tone of concern, that they were able to go no further than Ulietea/Ra'iatea/ or Huahine ; and that at the risk of being driven they knew not wither, or perish.» (85)

Dès l'instant où des rapports suffisamment étroits sont liés avec les Anglais, les chefs *ma'ohi* prendront souvent passage sur des bateaux européens, comme par exemple le brick *Matilda* échoué aux Tuamotu à la fin de 1792 et réutilisé par Pomare II et des Européens pour le transport de biens commerciaux et le déplacement.

Les missionnaires, se trouvant devant les mêmes contraintes géographiques, partagent les mêmes préoccupations. Il leur faut des moyens de se déplacer et de communiquer relativement sûrs ; dès que des projets de «développement» économique sont en jeu, il leur faut des moyens d'écouler la production des îles. La circulation maritime de Nouvelles Galles du Sud ou d'Europe constitue d'autre part une nécessité absolue, aussi bien personnelle (courrier) que pour ces projets, ces navires étant chargés des biens manufacturés qu'ils échangent contre la production ou acheminant les résultats des «contributions volontaires» à l'Église. On se souvient qu'à Huahine les facilités portuaires du site de Fare, station principale, ont beaucoup plaidé pour le choix de l'emplacement ; il en va de même pour Wilks Harbour, choisi par Crook en 1821, et dont l'accès, la protection des vents dominants permettront d'en faire le principal port de l'archipel jusqu'à nos jours. La dépendance de la Polynésie entrée dans la sphère du monde occidental vis-à-vis de ce cordon ombilical est reflétée dans ces considérations émues d'Ellis :

« E pahi e pahi ! Un bateau, un bateau ! Les habitants avaient entendu ce cri bouleversant et 'un bateau, un bateau' se faisait entendre d'une des hautes montagnes proches et 'un bateau, un bateau' avait été répété en écho par des voix fortes ou juvéniles d'un bout de la vallée à l'autre. (...) Quand on regardait au loin sur l'océan pour apercevoir la voile distante, l'attention se portait d'abord sur le nombre des mats, puis sur les couleurs qui y flottaient. Il est impossible de décrire les sentiments que l'on éprouve dans ce cas quand la bannière rouge de l'Angleterre flottait dans la brise, alors qu'un grand navire, toutes voiles dehors, faisait route vers notre résidence isolée.» (Ellis 1829-31 (1972) : 564)

Pour les Européens de Polynésie, l'organisation du transport maritime ne constituera pas seulement un remède à l'isolement insulaire : il s'agira bien d'un véritable «nerf de la guerre» économique, comme on le constatera alors qu'au début du XXème siècle le port de Pape'ete va être aménagé pour accueillir les grands vapeurs qui relient toutes les régions du Pacifique. Significativement, les sociétés d'armateurs et d'«aconnage» constitueront toujours dans le courant du XXème siècle, des acteurs fondamentaux de la société coloniale et post-coloniale.

---

(85) «A ce moment / après s'être régalé des récits d'un Européen sur ses voyages dans le monde / Pomare et sa suite regretteront particulièrement de manquer de navires, et de la connaissance nécessaire pour les conduire en pays étranger ; et s'adressant à moi d'un ton soucieux il rappela qu'ils étaient incapables d'aller plus loin qu'Ulietea ou Huahine ; ceci au risque d'être entraînés ils ne savaient où, ou de périr.» (Wilson 1799 : 200 cité par Oliver 1974 : 194).

Dans les années 1818, missionnaires et chefs s'associent pour construire des navires : soit afin de disposer d'instruments de communications et de transports adéquats, soit pour réduire les frais — pour les longues distances — occasionnés par les droits de passage demandés par les capitaines. En 1817, on l'a mentionné, le *Haweis* est construit en coopération par Pomare II et les missionnaires ; après cette première tentative, de nombreuses autres suivront. A la même époque le révérend Marsden a fait acheter le navire *Active* qui relie toutes les missions du Pacifique Sud (Gunson 1978 : 116) ; en 1821, John Williams achète l'*Endeavour* depuis Ra'iatea, entreprise que l'on commente longuement ci-dessous : le même Williams rachètera ensuite après l'échec de l'*Endeavour*, le *Messenger of Peace*, le *Camden*, vers 1833 ; et, à partir de 1848, la L.M.S. achètera des navires tous nommés du nom du missionnaire de Ra'iatea. En 1834, Barff a une petite goélette (*schooler*) personnelle, dont le nom «Hauti 'ore», «ne nous amusons pas» témoigne de l'esprit de sérieux de son propriétaire ; elle sert aux communications internes à l'archipel jusqu'à Mai'ao (S.S.L. 12) ; en 1870 à Huahine, Saville parle de la construction de plusieurs embarcations moyen tonnage par des Polynésiens qu'il aide (S.S.L. 1870) ; et dans les années 1880, un trafic maritime incessant par le biais de la Division Navale du Pacifique — relie les Sous le Vent, notamment Ra'iatea, Huahine et Porapora. (J. Histo. Marine, BB4)

Dans le cadre de la nouvelle configuration culturelle qui se met progressivement en place, le contrôle de la circulation maritime est tout à la fois nécessaire et complémentaire des projets économiques conjoints, selon des logiques différentes, des missionnaires et des chefs *ma'ohi*. L'affaire de l'*Endeavour* acheté par John Williams en 1822 constitue un condensé des situations contradictoires dans lesquelles se placent les hommes de la L.M.S., situations qui vont avoir de nombreuses conséquences historiques.

#### E. 5. 2. John Williams et l'affaire de l'*Endeavour* (1821-1823)

La personnalité de John Williams constitue une sorte de condensé des ambiguïtés présentes dans les projets économiques de la L.M.S. Arrivé en Polynésie en 1817, on a vu qu'il est responsable de la station de Ra'iatea avec Threkeld ; tous deux sont étroitement associés à Tamatoa, chef principal de l'île et personnage politique considérable. Dès l'épisode de la construction du *Haweis* à Mo'orea en 1817, Williams s'est montré l'avocat le plus fervent du développement du commerce maritime, qui à ses yeux permet tout à la fois d'améliorer les conditions de vie missionnaire, de meilleures communications inter-insulaires et, de ce fait, donne les meilleures possibilités d'envoyer des évangélistes tahitiens dans les archipels périphériques ; ceci sera fait dès les années 1820 à Rurutu, aux Australes, et aux Cook, à Aitutaki (86).

Williams s'est opposé aux directeurs pendant la construction du *Haweis* lorsqu'ils ont demandé que les missionnaires vendent leur part une fois responsables d'une «station» son premier projet est centré sur l'utilisation d'un bateau. Il s'agit de l'*Endeavour* qui «jauge de 80 à 90 tonneaux, est reconstruit entièrement depuis la quille, couverte en cuivre, est commandé par Christopher Mood dont la compétence a été reconnue par le Capitaine Nicholson. Intendant Principal des docks de Sydney». L'*Endeavour* est acheté lors d'un voyage à Sydney par Williams, au nom duquel la somme est facturée : son idée est d'associer à l'entreprise les chefs de Ra'iatea et notamment Tamatoa.

L'une des premières lettres relatives à cette entreprise est datée du 14 février 1822 (87) et annonce aux directeurs qu'il a tiré sur leur compte deux billets à ordre correspondant au total de 1000 guinées «pour acheter un bateau pour les chefs des Iles Sous le Vent, c'est une sorte de prêt destiné à leur permettre de réaliser leurs projets commerciaux». Une partie de ce «prêt» est censé être garanti par des amis de Williams, l'autre correspondant à environ 600 livres, est considéré comme une avance sur le résultat futur des ventes de produits locaux (arrow root, sucre et tabac). Bien qu'hésitant, le correspondant de la L.M.S. à Sydney, Marsden, a donné son agrément au projet ; l'argumentation ayant emporté l'accord du révérend est également

---

(86) Tamatoa to Rev. Burden, 9 juillet 1822, S.S.L. 3. Lettre annexée à une lettre de Williams et Threkeld.

(87) Williams, 14 février 1822, S.S.L. 3.

développée par Williams à l'intention des directeurs dans une lettre de février 1822. Il s'appuie sur les aspirations des Polynésiens à l'expansion commerciale ; il insiste notamment sur la confiance qu'ont les Polynésiens envers «leurs amis» les missionnaires, sur le fait qu'il est préférable de laisser ces derniers se charger eux-mêmes du commerce plutôt que de les laisser dans les mains de gens comme Eagar, correspondant de Pomare aux Nouvelles Galles du Sud qui a intenté contre eux une action judiciaire ; et ajoute-t-il : «ils / les Polynésiens / tendaient jusqu'à présent à penser que les missionnaires s'opposaient à ce qu'ils commercent et souhaitaient les laisser dans l'ignorance de ces choses ; si nous nous étions opposés à leurs désirs, cela les aurait confortés dans leur opinion, ils vont maintenant penser tout le contraire.»

La lettre suivante, du 22 mars 1822, donne des détails sur les engagements financiers. Williams a d'une part fait parvenir en Angleterre, par le *Westmoreland*, le bateau qui se charge habituellement d'écouler la production des Sous le Vent, entre deux et trois tonnes d'arrow root dont le produit doit revenir aux directeurs, et qui vont éponger une partie de la dette ; pour le restant, ne cesse de répéter Williams, «je n'ai pas de doute que les directeurs paieront avec plaisir» ; dans la même cargaison du *Westmoreland* sont comprises des parts d'arrow root servant à compenser des sommes tirées pour le compte de Threkeld, co-responsable de la station de Ra'iatea, et d'Orsmond, alors à Porapora. Son salaire de 55 livres est également engagé pour les années 1821-1822.

En juillet 1822, Tamatoa en personne prend la plume pour convaincre les directeurs et les rassurer sur le destin des sommes engagées :

«May you have health and peace brethren through Jesus Christ our Lord. This is my speech to you brethren, dont you think of your money that it is lost, we are collecting property to purchase the money that has been consumed, and when sufficient property is collected we will return the money to you, the persons to whom the money belongs, dont you think the debt persons to whom the money belongs, dont you think the debt be liquidated, it will truly we will seek the means of payment. Dont you say – but we did not collect property to purchase ships – a ship is good – for by its means useful properties will arrive at our lands and our bodies be covered with decent cloth. But this is another good of the ship. When we compassionate for little lands near to us and we desire to send two from among us in those lands – to teach them the Gospel of Jesus Christ – the good word of the kingdom. Behold ! two of our number have gone to Rurutu and at Vaitutaki are two brothers belonging to us they are teaching the word of Jesus Christ they are showing them the path of salvation. We have received all the deceitful lying gods from Rurutu they are now in our possession and the Rurutus are worshipping Jesus Christ the true God.

My heart is rejoicing greatly that you send missionaries to our dark land and we know the true God. We are subscribing our little property to the missionary society for the causing to grow of the world of God. Here is another good thing of our ship, when we desire to see their faces again or send little properties to them / meaning the Native Missionaries they send / we have the means. Letters will also reach them by which they will hear and know the good word we are hearing and learn from us by means of this ship they will know all the good customs and how to act. My heart is much pleased that you gave or lent your money by which means our ship is obtained and our bodies will be benefited. May you have health and peace in your dwelling at Britane through Jesus Christ.

Tamatoa king of Ra'iatea City of David.» (88)

Cette lettre animée d'une adhésion sans réserve et qui contient d'ailleurs un intéressant *lapsus calami* – Tamatoa, ou le traducteur, ayant écrit d'abord «you gave your money» puis rajouté «or lent» – est suivie de protestations de Williams et Threkeld sur sa sincérité : «Inutile de dire que cette lettre ne fut aucunement dictée par l'un d'entre nous et que nous ne vîmes jamais une copie avant que Tamatoa nous la donne à traduire.»

Cette dénégation maladroite témoigne implicitement de l'influence des responsables des stations sur un personnage aussi puissant que Tamatoa ; mais cette influence est elle-même paradoxale, puisqu'avec cette entreprise Tamatoa poursuit des fins spécifiques à sa fonction de chef tribal de Ra'iatea. L'argument de Williams, selon lequel l'achat d'un bateau prouve l'attention accordée aux désirs commerciaux des Polynésiens, montre que ces désirs sont au centre de la configuration culturelle de cette époque.

Un contrat établi à Parramatta (Australie) le 9 janvier 1822 spécifie les rapports des différentes parties engagées dans l'entreprise. L'article 2 spécifie :

«we agree that there will be four shares in all that is manufactured both of sugar and tobacco, two of which shall go to whom it belongs who has been at the trouble of growing it, one fourth to Mr Scott and one fourth to the chiefs who are to be considered as the proprietors of the concern». (89)

M. Scott est le conseiller technique recruté par Williams en Australie, dont l'existence est mentionnée dans une lettre précédente de Williams. L'accord est établi sur une période de trois ans, durée du contrat de Scott qui est plus spécialement chargé de former aux techniques de production trois ou quatre Polynésiens. Dans l'ensemble des articles du contrat, les chefs sont considérés comme «propriétaires» et la part leur revenant est immuablement de un quart. Les missionnaires, quant à eux, ne se réservent qu'une proportion analogue à celle des Polynésiens ordinaires.

Dans le courant de l'année 1823, Williams avoue l'échec de l'entreprise : il en rend responsable, dans une lettre du 20 novembre «la réduction des prix de tous les articles produits dans ces îles». Les Polynésiens sont invités à disposer de leur production, l'*Endeavour* étant cependant chargé une dernière fois «d'huile, d'arrow root et de porcs». La réduction des prix semble liée à une baisse de la demande en Australie et en Angleterre ; pour la première fois, le destin du commerce polynésien paraît assujéti à des phénomènes qui lui sont

---

(88) «Que la santé et la paix soient sur vous frères, par Jésus Christ notre Seigneur.

Voici ce que j'ai à vous dire frères, ne pensez pas de votre argent qu'il est perdu, nous collectons des biens pour remplacer cet argent dépensé et quand ces biens seront suffisants nous vous retournerons l'argent, à qui l'argent appartient, ne pensez pas que la dette sera / abandonnée /, elle sera liquidée, elle le sera sûrement nous chercherons les moyens de la payer. Ne dites pas – mais nous n'avons pas collecté des biens pour acheter des bateaux – un bateau est une bonne chose car par ce moyen des biens utiles parviendront à notre terre et nos corps seront couverts de vêtements décents. Voici ici un autre bienfait du bateau.

Quand nous prenons en pitié les petites terres près de nous, nous désirons envoyer deux d'entre nous dans ces terres – pour leur apprendre la parole de Jésus Christ – la bonne parole du royaume. Voyez ! Deux d'entre nous sont partis à Rurutu et à Vaitutaki il y a deux de nos frères ils enseignent la parole de Dieu à ces deux terres qui ne connaissaient pas le nom de Jésus Christ ils leur montrent le chemin du salut. Nous avons reçu les dieux trompeurs de Rurutu ils sont en notre possession et les Rurutus adorent Jésus Christ le vrai Dieu.

Mon cœur se réjouit grandement que vous ayez envoyé des missionnaires vers notre terre obscure et que nous connaissions le vrai Dieu. Nous souscrivons nos petits biens pour la société missionnaire pour que la parole de Dieu se répande. Voici un autre bienfait du bateau, quand nous voulons voir à nouveau leurs visages ou leur envoyer de petits biens / il s'agit des missionnaires indigènes qu'ils envoient / nous en avons le moyen. Des lettres vont aussi les atteindre qui leur permettront d'entendre et de connaître la bonne parole que nous entendons et apprendre de nous par le moyen du bateau, ils connaîtront toutes les bonnes coutumes et comment se conduire. Mon cœur se réjouit que vous ayez donné / ou prêté / cet argent par le moyen duquel le bateau est acquis et qui profite à nos corps.

Ayez la santé et la paix dans votre habitation en Britane par Jésus Christ.

Tamatoa roi de Ra'iatea

Cité de David

(Lettre de Tamatoa à Burden, déjà citée.)

(89) «Nous consentons à mutuellement ce qu'il y ait quatre parts de sucre et de tabac, dont deux iront à leurs possesseurs qui ont pris la peine de les faire pousser, un quart à M. Scott et un quart aux chefs qui doivent être considérés comme les propriétaires de l'entreprise.» (S.S.L. 3, contrat établi à Parramatta le 9 janvier 1822.)

totale­ment exté­rieurs, hors de son con­trôle : début d'une longue «habi­tude» his­to­rique que pro­lon­ge­ront les fluctua­tions des prix du coprah, de la vanille et de toutes les plantes com­mer­ciales. La réac­tion poly­né­sienne est amère ; Orsmond rap­porte que «les gens traitè­rent (Williams) de menteur et d'escroc et dirent qu'à cause de lui les enfants, au lieu d'être élevés chez eux, avaient dû être élevés dans la montagne pendant que leurs parents s'employaient à chercher l'arrow root du bateau.» (90)

L'échec est retentissant et a des implications historiques évidentes. Williams apparaît comme un mauvais médiateur avec l'Occident ; le caractère spectaculaire de son entreprise amène les Polynésiens à étendre leur suspicion aux missionnaires dans leur ensemble. C'est ce dont témoigne la lettre suivante du collège des diacres de Ra'iātea, envoyée aux directeurs en 1823, qui demandent pour leur propre compte des informations économiques.

*E hoa ino ma è  
Iaorana outou ia Jesus Christ  
tatou fatu  
Te ra mai te taoa no te Society  
Ecalesia i Raiātea nei,  
e riro paha e 9 tone aore  
ra i itea maitaihia  
na outou ia e taio maitai iho  
te toe nei a te tahi pae taoa no te  
Society aore hoi e paero i toe ai  
ia tae mai ra te pahi ra, i reira  
faauta adu ai,  
Ua tae atu na anei te tahi pae taoa i  
nania adu ia Westmoreland ra ?  
Ua tae atu i ona ra, e papai mai  
outou, ia ite matou ie te moni e  
noaa i taua taoa  
e te maitai raa hoi a te pia,  
e te inoraa hoi a te pia  
eaha ra te taoa maitai ?  
e pia te taoa maitai ra, e papai mai  
outou, e o te te pia te taoa maitai,  
  
o te mori te taoa maitai ra,  
ta manao ra outou e,  
e taoa maitai te vavai, a papai mai  
o tevavai.  
E Faaitē babu nei outou ia matou  
ia ite maitai matou e, e pia outou i te  
moni e noaa i te taoa i faautahia ia  
Westmoreland ra, ia ite matou  
ia itoiti ta matou raverāa i te taoa*

Amis chers  
Soyez vivants en Jésus Christ  
notre maître (*fatu*)  
Voici les dons (*taoa*) de la  
Société  
Ecclésiastique de Ra'iātea 9 ton-  
nes ou à peu près  
lisez bien ceci  
le reste de certains dons  
ou les tonneaux restants  
seront chargés quand le bateau  
arrivera  
Est-ce que les dons / chargés /  
sur le Westmoreland sont arrivés ?  
Quand c'est arrivé, écrivez-nous  
afin que nous sachions l'argent  
obtenu de ces dons  
et si l'arrow root est bon  
et si l'arrow root est mauvais  
quel est le don correct (*maitai*)  
si l'arrow root est la bonne  
marchandise (*taoa*) écrivez-nous  
si l'arrow root est bon  
si l'huile est la bonne marchandise  
ce que vous pensez  
et si le coton est la bonne marchandise  
écrivez-nous sur le coton.  
Expliquez nous bien sûrement (*babu*)  
la bonne marchandise, faites nous savoir  
combien d'argent en été obtenu  
par le Westmoreland, pour que nous sachions  
pour que nous avons du cœur

(90) Orsmond, 14 octobre 1823, S.S.J. 9, cité par Gunson 1978 : 137.

*i te maua matahiti i muri nei  
 E ia tae adu te taoa i faautahia  
 i te mau pahī e ia hoona ra, e faaite  
 mai a outou ia matou i te moni i  
 noaa mai ra.  
 Teie te rahi o te paero i faautahia  
 adu i taua pahī 123456789 10 11 12  
 13 14 15 16 17 18 19 20 21 ti rara  
 paero pia i taua pahī ra, 21. E  
 papai mai ra outou i te parau ia ite  
 matou i te rahīraa i te moni i noaa  
 i te tahi matahiti ra, e i teie nei  
 matahiti hoi ua itoito to matou aau  
 i te raveraa i te taoa no te Society  
 Ecalesia i Raiatea nei.  
 Iaorana outou ia Jesus Christ tot  
 tatou Fatu  
 Atihuta Arue Mataute Maeta Tamauri Vaia Uarea*

à l'ouvrage (*itoito*)  
 quand les chargements arrivent  
 faites nous savoir l'argent  
 tiré de la vente  
 Voici le nombre des barriques  
 du bateau  
  
 Voilà les barriques de ce bateau  
 21. Ecrivez nous que nous sachions  
 ce qui a été tiré de la vente  
 et ce qui sera obtenu l'année  
 suivante, nous avons du cœur  
 à l'ouvrage pour les dons de  
 la Société de Ra'iatea  
 Soyez vivants en Jésus Christ  
 notre maître

Il est inutile d'insister sur le contenu de cette lettre, qui essaie d'éclaircir le circuit économique mis en place par la L.M.S. entre 1818 et 1823. Or, cet éclaircissement ne viendra jamais, pour la bonne raison qu'il ne pourrait être apporté que par une analyse générale des relations économiques dans le triangle Polynésie-Australie-Angleterre. Les Polynésiens apparaissent situés à l'extrémité d'un réseau à l'intérieur duquel se répercutent des fluctuations de la demande. Des cultures «commerciales» sont privilégiées, en fonction de leur rentabilité immédiate en argent liquide, lequel n'est lui-même qu'un moyen de s'équiper en biens manufacturés, que proposent les bateaux faisant escale régulière aux Sous le Vent. Cette situation se poursuivra jusqu'au vingtième siècle : apprenant rapidement les «lois d'airain» de l'économie, le peuple polynésien qui n'est pas encore totalement dépendant des biens manufacturés ne cessera de faire monter les prix de ses productions.

## 6. Réformes de la sexualité et du mariage : «il est si bon de vivre dans le péché»

On quitte désormais les grandes et fragiles constructions institutionnelles qui forment le cadre de référence général de la société polynésienne du XIX<sup>ème</sup> siècle pour aborder la question de la sexualité et des formes matrimoniales. La nécessité d'aborder une telle question ne s'est pas simplement imposée au vu de stéréotypes usuels sur l'influence missionnaire tendant à insister complaisamment sur la «répression de la sexualité polynésienne». Ici encore, il serait en effet erroné de présenter les Polynésiens comme de pures victimes et les pasteurs comme des censeurs tout-puissants : pour la bonne raison que le rapport polynésien au plaisir sexuel qui émerge d'innombrables notations de voyageurs, et peut-être ainsi vu comme le résultat d'un consensus culturel, ne paraît pas à proprement parler éradiqué par les projets des hommes de la L.M.S.

L'un des résultats objectifs des projets de réformes de la sexualité polynésienne a paru en effet consister à introduire l'angoisse — en tant qu'angoisse de la transgression — sans supprimer la pratique : à cet égard s'ébauche une restructuration des concepts même définissant tout à la fois les zones conceptuelles du plaisir et de la séduction et celles des formes matrimoniales «légales» ; pour qu'il y ait «adultère», il faut évidemment qu'il y ait «couple». D'où l'émergence — dans le cadre de vastes zones d'ombre dues aux lacunes de l'information, inévitables dans un tel domaine — de formes culturelles composites où chaque acteur feint d'agir comme s'il se conformait à ce que l'autre attend de lui : les missionnaires vont bien vite abandonner les nuits des îles, et même tout moment passé en dehors de leur surveillance, aux multiples intrigues amoureuses qui témoignent toujours de la profondeur de l'attachement polynésien à la recherche du plaisir ; les Polynésiens — et surtout cette nouvelle «élite» qui émerge lentement dans les premières décades du XIX<sup>ème</sup> siècle, les diacres et membres de l'Église — vont abandonner aux hommes de Dieu quelques «victimes» prises en flagrant délit d'adultère, sans que cette «élite» elle-même soit toujours exempte de tout errement à cet égard, loin de là.

L'intérêt d'une discussion sur la sexualité et sur sa canalisation par des formes matrimoniales «légales» réside ainsi, dans la période polynésienne qui nous intéresse, dans le fait qu'il paraît s'agir d'un domaine où les modèles culturels confrontés paraissent se situer aux deux pôles opposés ; alors que les calvinistes raisonnent en fonction d'une éthique de la *négation* du corps et du plaisir qui leur est largement antérieure et procède d'une forme conceptuelle enracinée au cœur même du christianisme, les Polynésiens — et notamment les hommes *Ma'ohi* — tendent à considérer le plaisir sexuel — et notamment l'émission de semence — comme une activité extrêmement positive, indispensable au développement de l'individu. Deux modèles parfaitement antagonistes ; mais cet antagonisme n'est pas la seule dimension à souligner. Les vitupérations d'Orsmond, les dégoûts de Crook, les comiques désespoirs de Charter témoignent de la persistance plus ou moins masquée des conceptions polynésiennes relatives au plaisir et posent par là même des questions sur le caractère particulièrement structuré du domaine sexuel. Il est en outre extrêmement difficile de fournir des éléments suffisamment précis sur les modifications progressives des formes matrimoniales *ma'ohi* qui auraient suivi la légalisation par les codes missionnaires des formes matrimoniales européennes, tendant à «instaurer» le couple et la famille nucléaire «d'en haut». Mais divers indices, que l'on examinera, laissent penser qu'une telle réforme institutionnelle ne prendra un semblant de réalité que dans la vision missionnaire, qui va par exemple opérer des recensements par couple à partir de 1822 (Barff) sans pour autant que l'on sache si ces couples ne sont pas eux-mêmes intégrés aux unités résidentielles que l'on a évoquées, et qui semblent toujours former, jusqu'au début du XX<sup>ème</sup> siècle, les unités de base de la société polynésienne. Dans ce cadre, la solidité du lien entre époux pouvait fort bien, ainsi que l'attestent certains travaux contemporains, être subordonnée aux relations de l'un ou de l'autre des époux avec ses consanguins co-résidents ; la conception du plaisir *per se* trouverait toujours alors à s'épanouir dans un contexte où le «divorce» offrait peu d'implications sociales,

de même qu'elle s'épanouissait dans la société *ma'ohi* d'origine. Dans ce domaine, de même que dans celui des contributions volontaires, la véritable contrainte est d'ordre «politique» au sens de la Polynésie du début du XIX<sup>ème</sup> siècle : tant que les pasteurs apparaissent des éléments nécessaires à la satisfaction de certaines aspirations collectives, la sanction de l'adultère, de la bigamie, de la zoroastrie, de l'homosexualité, etc, peut apparaître comme légitime en même temps que parfaitement absurde, aux yeux des Polynésiens.

On ne peut pas penser la sexualité sans les formes matrimoniales ; de même qu'on ne peut pas penser la «répression» sans l'ensemble des autres facteurs qui, dans la nouvelle configuration culturelle, amènent à la poser au moins comme un «code» symbolique légitime. C'est ce à quoi on va désormais s'employer en examinant tout d'abord les conceptions *ma'ohi* traditionnelles relatives à la sexualité et aux formes matrimoniales, pour donner une idée du donné auquel sont confrontés les réformateurs ; en exposant les grandes lignes de force de la pensée de ces derniers, et en indiquant, enfin, à partir d'études de cas, les résultats de cette confrontation parfaitement fantastique.

#### A. La sexualité *ma'ohi* (D. Oliver 1974, chap. 11).

Oliver commence ce chapitre par un *understatement* qui s'intègre parfaitement à notre propos : «Aucun lecteur familier des écrits sur la Polynésie ne sera surpris de l'information selon laquelle les *Ma'ohi* ne regardaient le coït ni comme un mal nécessaire ni comme le devoir des époux, mais comme l'une de leurs activités les plus agréables, aussi «naturelle» et peut-être aussi indispensable au bien-être que le manger et le dormir.» (350) Malgré l'abondance fascinée des notations, on sait cependant peu de choses sur les techniques sexuelles spécifiques du coït, dont la pratique, ou au moins l'essai, était courante dès le jeune âge. Les lacunes de l'information sont évidemment liées à cet égard aux scrupules et à la honte ressentie par les observateurs européens en ces matières ; le lexique *ma'ohi* comprenait relativement peu de termes pour désigner les organes génitaux mais il est possible qu'il s'agisse également d'une lacune de l'information due aux censures. Il existait — et il existe toujours — un nombre considérable de termes métaphoriques relatifs par exemple au pénis ; beaucoup de jeux de mots polynésiens actuels, de plaisanteries, de motifs de littérature orale tel qu'il en subsiste aux Australes sont élaborés à partir de significations sexuelles à demi masquées. Il ne semble pas que le coït ait généralement été précédé par de longs préliminaires, les hommes *ma'ohi* tendant à vouloir atteindre l'orgasme rapidement et paraissant avoir à cet égard un comportement «prédateur». Les conceptions relatives au sperme sont peu explicites ; elles apparaissent cependant dans la croyance selon laquelle la pratique de la fellation et de l'ingestion de sperme par les homosexuels *mahu* leur conférait de la force ; le sperme était évidemment étroitement associé à la reproduction, comme en témoigne la pratique de certaines femmes *ma'ohi* de haut statut de s'accoupler à des hommes particulièrement grands et forts, de manière à conserver à leurs enfants ces qualités aristocratiques. (Muhlmann cité par Oliver : 353) On sait peu de choses sur les conceptions relatives aux sécrétions féminines, bien qu'il semble exister une relation entre ces conceptions et celles leur assignant, socialement, un statut d'êtres «profanes» (*noa*).

Les fillettes et jeunes filles *ma'ohi* pratiquaient l'acte sexuel dès le plus jeune âge (sept ans d'après Bligh, Orsmond parle de «jeunes filles de 11 à 13 ans se vantant d'avoir eu 11 hommes» — Journal, 22 novembre 1826, cité par Oliver : 354).

La seule restriction à la pratique d'une sexualité extramaritale semblait être la jalousie du conjoint (354). Cependant, cette observation est liée à une situation anormale, c'est-à-dire la présence d'hommes européens en grand nombre à la période où elle a été faite. D'où la pratique courante d'échanger les services sexuels d'une femme contre des biens convoités, «transaction» fréquemment organisée par les hommes eux-mêmes. Il ne s'agissait là que de transactions occasionnelles, alors que des jeunes femmes faisant partie de la suite des chefs importants pouvaient être comparées à des prostituées (356). Il semble que les femmes mariées étaient d'un accès sexuel plus difficile que les célibataires. En ce qui concerne le statut, on peut relever des notations totalement divergents (Cook écrivant que seules les femmes du peuple se livraient facilement, alors que Morrison écrit que les «femmes de rang sont les plus remarquables pour leur licence» (cité par Oliver : 357).



Il semble que les rencontres sexuelles étaient généralement le fait de personnes de même classe, par peur des problèmes liés à la filiation d'un enfant ; le haut statut paraissait cependant l'un des critères de séduction, de même que la parure et le raffinement des soins corporels (fleurs, propreté des vêtements et du corps, parfums).

Aucun endroit naturel ou habité, plage, forêt, lit d'une rivière, maison, ne paraissait inadéquat aux *Ma'ohi* pour leurs amours et leur emploi du temps semblait entièrement structuré par la préparation ou la recherche d'une rencontre. Il existait néanmoins des restrictions à la pratique du coït, notamment un homme communiquait avec les dieux, et lors de la tenue de rituels. L'acte sexuel pouvait être pratiqué en public ; l'accouplement pouvait même ressembler à une activité collective dans le cadre des fêtes dansées organisées par la conglomération des *arioi*. La discussion sur l'existence de «viols de masse» est délicate du fait du caractère coutumier d'entreprises plus «prédatrices» que violentes — au moins dans le cadre des conceptions sexuelles *ma'ohi*.

L'homosexualité était spectaculairement «officialisée» avec l'institution des *mahu* classés du côté des femmes et dont les hommes se partageaient les services sexuels ; les pratiques homosexuelles étaient courantes entre jeunes enfants. A ces remarques sur l'homosexualité, je voudrais ajouter que l'absence totale d'angoisse ou de censure à leur égard laisse entendre que le plaisir sexuel n'était nullement assujéti à la procréation ; que d'autre part la «bisexualité» toujours très répandue en Polynésie est cohérente avec certains traits spécifiques d'«indifférenciation» qui tend, en référence aux conceptions occidentales, à une sous différenciation des sexes et des rôles sociaux qui leur sont assignés.

## B. L'alliance et les formes matrimoniales

Les relations sexuelles *ma'ohi* pouvaient prendre la forme d'une relation épisodique (*casual*) ou d'un «mariage» : entre ces deux modes extrêmes de nombreuses gradations, et il paraît difficile, du fait de la fréquente absence d'un rituel consacrant un «mariage» de déterminer à quel moment une relation considérée comme stable pouvait-être assortie de ce qualificatif (Oliver 1974 : 800). Ceci a des échos certains dans la Polynésie contemporaine, où l'une des plaisanteries habituelles de la communauté européenne ou «demie» — qui n'a pas dû être une plaisanterie voici encore peu de temps — consiste à demander d'un couple s'ils sont «mariés» ou «mariés-mariés». Il existait dans la société *ma'ohi* une préférence statistique pour la viri localité — la femme résidant plus souvent dans le groupe de son conjoint — mais toutes les modalités résidentielles étaient possibles. La discussion en termes de «préférences culturelles» des pages 803-804 est intéressante en ce sens qu'implicitement un époux ou une femme paraissait chacun préférer résider dans sa propre famille d'origine : la viri localité était liée à la prééminence masculine en matière d'autorité. Il existait enfin des cas de mariages avec des résidences séparées, qui étaient essentiellement le fait de couples du peuple ; dans ce cas, la question de la descendance était peu importante. Dans le cas de couples de haut statut, il existait au contraire des flux de produits vivriers qui, significativement, s'établissaient dans toutes les directions possibles, aussi bien de la famille de la mariée que de la famille de l'homme.

Il semble que les hommes avaient une autorité sur leurs femmes, autorité qui pouvait occasionnellement être confortée par des violences physiques ; mais on ne peut en aucun cas avancer que les femmes *ma'ohi* étaient des créatures sans défense notamment du fait de la possibilité qui leur était conservée de rejoindre leur famille consanguine à tout moment.

Il existait en outre différentes modalités d'unions régulières, les unions «non légalisées par les familles», unions secondaires très fréquentes chez les *ari'i* notoirement polygames ; beaucoup de femmes de ce statut avaient des amants reconnus, mais peu de cas de polygamie sont connus (835).

Les séparations entre conjoints étaient très fréquentes et ne nécessitaient pas de longues précautions : les modalités des divorces n'apparaissent pas clairement des observations disponibles, sinon que des problèmes relatifs au partage des biens conjugaux ne se posaient qu'en cas de couples avec enfants.

### C. Les pasteurs et les conceptions *ma'ohi* de la sexualité

Les hommes de la L.M.S. ne doutaient pas que les archipels polynésiens faisaient partie du royaume de Satan ; les mœurs sexuelles polynésiennes constituaient sans doute l'un des principaux arguments venant étayer cette rhétorique de la damanation. Leurs conceptions de la sexualité et des formes matrimoniales étaient liées à une structure conceptuelle située au centre de l'éthique chrétienne et qui, d'après J.L. Flandrin se cristallise à partir des XII-XIIIème siècle (Flandrin 1981 : 10). Alors que les premiers pères de l'Église tendent à ne conseiller l'accouplement que dans le seul but de la procréation, les autorités théologiques européennes assouplissent en effet leur attitude à partir de cette période et reconnaissent aux conjoints «le droit de s'administrer le remède de mariage» (ibid.). Les protestants anglais du début du XIXème siècle polynésien sont de lointains héritiers de ces doctrines : la sexualité n'est légitime que dans le mariage, qui, sanctifié par Dieu, ne peut être brisé que par lui ; la procréation en reste toutefois la finalité essentielle. Les deux dimensions qui soutiennent à cet égard le projet missionnaire sont donc une formidable hostilité au plaisir portant en lui-même sa raison d'être, et conséquemment à toute sexualité au plaisir extramaritale, a fortiori à toute homosexualité.

Leurs projets de réformes telles qu'elles s'expriment dans les articles des codes des lois «missionnaires» s'organisent selon deux directions : d'une part réprimer par la sanction sociale toute sexualité extra maritale ; d'autre part contribuer à la constitution d'une unité sociale s'apparentant au couple victorien. Voici quelques aperçus des lois de Huahine concernant ce dernier aspect :

L'article IX concerne la bigamie : «l'homme ne doit pas avoir deux épouses, comme l'épouse ne doit pas avoir deux maris» ;  
L'article X concerne «la femme précédemment abandonnée», l'homme et la femme qui persisteront à revenir l'un vers l'autre seront punis» ; l'article XI concernant l'adultère «réclame une amende pour la partie offensée et interdit à l'offenseur de se marier durant la vie du conjoint ou de la conjointe» ; l'article XII interdit aux conjoints de chasser leur partenaire, ou dans les cas pervers, de reprendre un autre partenaire si la séparation s'avère nécessaire ;  
l'article XIII concerne le refus «de nourrir son épouse», et l'article XIV le mariage, et sa nécessaire officialisation publique par le missionnaire : «personne ne peut devenir secrètement mari et femme. C'est interdit.» (Ellis 1853 : (1972) : 576-675)

Assez étonnamment, les lois de Huahine ne font pas mention de «perversions» visant à une gratification sexuelle immédiate (homosexualité, zoophilie) réprimée par d'autres codes.

Dans le cadre de leur insistance institutionnelle sur le couple, une des grandes préoccupations des missionnaires est de stabiliser cette unité culturelle, très mobile chez les *Ma'ohi* en garantissant aux femmes des traitements considérés, comme dit Davies, «être agréable aux lois des nations civilisées» ; cette procréation procède d'une vision de la brutalité des maris *ma'ohi* que les données ethnographiques disponibles sont loin de confirmer unanimement. Il s'agit en somme de projeter sur le donné culturel *ma'ohi* le modèle du couple petit-bourgeois de l'Angleterre pré-victorienne. Ce modèle complexe, où la femme est respectée, projetée, mais également l'éternelle seconde et projetée des bras de son père dans ceux de son mari, qu'elle ne peut quitter avant la mort sans de traumatisantes et douloureuses péripéties, ne peut évidemment être développé ici en détail. Un récent livre édité par J.P. Aron (1981) fournit, en ce qui concerne la culture française du XIXème siècle, des éléments auxquels le lecteur pourra se référer.

Dans le même cadre, l'infanticide — dont l'une des implications les plus évidentes est de séparer le plaisir et la procréation — est réprimé ; de même que la plupart des danses dont beaucoup miment les mouvements de l'accouplement — telles que les *'upa'upa*, toujours interdites par les lois de Huahine de 1880 ; la révolution du vêtement que l'on a déjà évoquée, vise à soustraire la nudité aux regards ; en général, toute pratique allusive au corps et à la séduction (parfums, fleurs) est regardée avec le plus grand dégoût. (Gunson 1978 : 200)

Le contrôle de la sexualité polynésienne est évidemment d'autant plus difficile, dans le système d'autorité alors mis en place, que les transgresseurs sont de haut statut. A cet égard l'exemple de Pomare IV fille de Pomare II qui arrive au «pouvoir» à Tahiti-Mo'orea en 1826 est connu : elle est sujette à de «juvéniles écarts de caractère» (*youthful lapses of character*) dans les appréciations les moins critiques et les commentaires d'Orsmond sur sa conduite et celle des servantes dont elle aime à s'entourer à Mo'orea alors qu'il y est responsable de la station, sont souvent plus percutantes. La conduite ouvertement «scandaleuse» des *ari'i* les plus importants est encore attestée en 1845, avec cet extrait d'une lettre de G. Charter concernant la «reine» titulaire de Huahine, Teri'itaria, ici nommée Ari'ipaea puisqu'elle cumule la fonction de chef de Pare depuis la mort de Pomare II.

«Some weeks since Ariipaea desired a young man for her husband who was a deacon of our church at this place. He had been a very consistent member for years before he was choosen to his office and our hopes were great concerning him. But by her persuasion, and presents of property to him she succeeded in inducing him to leave his wife and home and go with her to Huahine. Upon their arrival at that island one sin was added to another by his commencing drinking to intoxication. As soon as I was informed of the circumstances I wrote to him a faithful letter setting before him the awful consequences that would follow if he persisted in such a course. I urged him to return. She had a husband living in Huahine. It was not long before they returned to Rai'iatea and he was induced to leave her and go home to his former wife who was in great distress. He came to me weeping and professing great sorrow but my fear it was rather to me than pure penitence before God.

A few days after they were brought to judgment when she in a state of intoxication and more like a demon than a woman stated her determination to have the young man in spite of his lawful wife or the authorities (...) Tamatoa's speaker commanded the young man to forsake his wife and go with Ari'ipaea and though he stated he did not want to do so, she commanded her men to lead him and started to Opoa (a).

Upon their arrival there Tapoa (b) interfered and instructed him to leave Ari'ipaea and go to his wife. He did so. But (...) he is now in a complete state of intoxication (...).

Charter termine sur cette phrase par une opinion sur la «reine» de Huahine sur laquelle on aura l'occasion de revenir :

«This brings much sorrow in our heart (...). But we are not surprised at Ari'ipaea because such has ever been her character, and though she was a church member at the time I have not heard one missionary express the opinion that she was a Christian.» (92)

(92) «Il y a quelques semaines Ari'ipaea désira un jeune homme, qui était diacre dans notre église ici, pour mari. C'était un membre stable depuis des années et nous mettions en lui de grands espoirs. Mais par persuasion, par des cadeaux, elle réussit à lui faire quitter son épouse et sa maison et à partir à Huahine avec elle. A leur arrivée sur cette île un péché fut ajouté à l'autre lorsqu'il se mit à boire jusqu'à l'intoxication. Dès que je fus informé des circonstances, je lui écrivis une lettre confiante plaçant devant lui les horribles conséquences qui s'ensuivraient s'il persistait sur cette route. Elle avait un mari à Ra'iatea. Cela se passait peu de temps avant qu'ils retournent à Ra'iatea et on le pressa de la quitter et de retourner chez sa femme qui était en détresse. Il vint à moi pleurant et déclarant son remords mais je crains que cela m'était plus destiné qu'à Dieu.

Quelques jours après on les jugea, c'est alors qu'elle exprima sa détermination, comme un démon plus que comme un être humain et dans un état d'intoxication, d'avoir le jeune homme en dépit de sa femme légale et des autorités (...). L'orateur de Tamatoa ordonna au jeune homme d'oublier sa femme et d'aller avec Ari'ipaea et bien qu'il s'y soit opposé elle commanda à ses gens de le conduire et ils partirent à Opoa. A leur arrivée, Tapoa interféra et lui conseilla de quitter Ari'ipaea et de rejoindre sa femme. C'est ce qu'il fit mais il est à présent dans un état d'intoxication total. (...) Ceci emplit notre cœur de chagrin (...) Mais nous ne sommes pas surpris de la conduite d'Ari'ipaea car tel a toujours été son caractère et bien qu'elle ait été membre de l'église à cette époque, je n'ai jamais entendu un missionnaire exprimer l'opinion qu'elle était chrétienne.» (Charter, 9 avril 1845, S.S.L. 18)

- a) Teri'itaria-Ari'ipaea vit alors à Opoa, district d'origine de son père, Tamatoa III et de son frère, Tamatoa IV, chefs principaux de Ra'iatea.
- b) C'est-à-dire l'ex-mari de Pomare IV et chef principal de Porapora.

Tapoa paraît, dans le contexte troublé des années 1845 — les détachements français ont soumis la révolte tahitienne — vouloir ménager les missionnaires, dont beaucoup de chefs tahitiens pensent qu'ils peuvent encore leur servir à obtenir une intervention anglaise. Charter ne fait aucune mention d'éventuelles sanctions, peut-être parce qu'elles n'auraient pas été applicables à un personnage aussi puissant que Teri'itaria.

Pour les Polynésiens, «l'acceptation» d'une répression ou d'une réorientation des formes sexuelles et matrimoniales est liée à l'acceptation des «guides» spirituels qui se situent à l'origine de la nouvelle législation, selon la logique que l'on a longuement développée au début de ce chapitre et à la fin du chapitre précédent. Dans ce qui est discernable de leurs attitudes, il semble ainsi qu'il faille différencier l'angoisse de la transgression de l'intériorisation de l'éthique chrétienne. D. Oliver fait à cet égard allusion à l'«affirmation scientifique commune selon laquelle il n'est rien de moins facile à modifier que des pratiques aussi fondamentales que les pratiques sexuelles» (1974 : 352). Citant B. Danielsson (1956) il laisse cependant penser que le discours introduit à cet égard par les missionnaires eut des répercussions profondes. Il m'est impossible de décrire avec précision une hypothétique évolution de la sexualité polynésienne au XIX<sup>ème</sup> siècle, et je ne pourrai aborder la question des formes matrimoniales qu'à partir de documents sur la période contemporaine. En effet, on a vu que les témoignages sur les «couples» — tels qu'ils apparaissent par exemple dans le recensement de Barff en 1822, dans le compte rendu de Tyerman et Bennett de 1821 — sont hautement sujets à caution puisqu'ils tendent à projeter sur les «groupes» polynésiens la vision victorienne. Il paraît certain, par contre, que les Polynésiens et notamment les groupes les plus proches de l'Église adhèrent à la sanction sans entrer le moins du monde dans des considérations sur le péché, ou sans que les conceptions valorisant l'acte sexuel comme tel soient mises fondamentalement en cause.

Voici par exemple un extrait du journal d'Orsmond, en poste à Mo'orea en 1826, qui témoigne de la coexistence de ces deux dimensions apparemment contradictoires :

November, Friday 1

This is a day to be remembered. The people have estimated that they do not see the good of those weekly questions (il s'agit des réunions de commentaires bibliques) they are therefore to be discontinued. A woman has been put out for excommunication the evening., who was suspended two months ago on suspicion. Her crimes are now fully explained. Dreadful indeed are the effects of sin. The native mode of living is in every respect destructive to chastity, virtue and purity. The natives have always said (...) for the gratifications of their vile affections that girls cannot have their monthly discharge or have large breasts till a man has been with them that after that this young female begins to grow tall and handsome, I am fully persuaded that there is no girl of 9 years old in all these islands who has not been deflowered.» (91)

(91) «Vendredi 1er novembre,

Voici un jour dont il faut se souvenir. Les gens ont estimé qu'ils ne voient pas le bien fondé de ces séances hebdomadaires, elles vont de ce fait être interrompues. Une femme a été exclue ce soir, elle était suspendue depuis deux mois pour enquête. Ses crimes sont maintenant pleinement établis. Terribles assurément sont les effets du péché. Le mode de vie indigène est à tous égards incompatible avec la chasteté, la vertu et la pureté. Les indigènes ont toujours dit (...) pour les gratifications de leurs viles affections que les filles ne peuvent avoir leur décharge mensuelle ou des poitrines abondantes tant qu'un homme n'a pas été avec elles, afin qu'après la jeune fille commence à pousser grande et belle. Je suis intimement persuadé qu'il n'est pas de fille de 9 ans dans ces îles qui n'ait été déflorée.» (Orsmond, Journal, 1er novembre 1827, SS.J. 6.)

La faible adhésion des Polynésiens aux conceptions missionnaires relatives à la sexualité est notamment apparente dans l'affaire des «amis» homosexuels de Pomare II, notoirement bisexuel, et que les missionnaires refusèrent de baptiser tant qu'il ne s'était pas séparé de ceux qu'Orsmond nomme ses «ugly male wives» ; mais encore en 1821 — soit deux ans après son baptême — le «roi» ne craint pas de mettre en présence l'un de ces amis et Nott, alors même qu'ils traduisent ensemble les Saintes Ecritures :

«At dinner.../ Pomare's/ detestable pander sat alongside of him on a low seat (...). Afterwards he came to the table again, the King poured him spirit which he drank at the table. Br. Nott reports that when he has gone to the King to translate the Scripture, this vile fellow has lain asleep and when the King awoke him at one time he was offended and cried like a child (...) when he is translating the Scriptures with the King he (Br Nott) on one couch and the King on the other this detestable wretch is frequently between them to his book to avoid seeing what passes and still gets his ears shoked with what he ears (...)  
(93)

Les sanctions appliquées au vulgum sont bien réelles — fabrication de tissu, plus tard, amendes, interdictions de se remarier, exclusion temporaire de l'Église, etc. et témoignent d'un contexte beaucoup plus morne. En voici un exemple avec l'exposé par A. Saville de ce qu'il nomme «un cas de discipline ecclésiastique» (*church discipline*) noté dans son journal personnel de l'année 1870 :

«Friday Nov. 4

Deacons meeting (...) Several cases of church discipline. Among others the affair of Haapu tane and Vairaamotu /vahine/. Haapu is an old church member. His wife died last year. Vairaamotu is also an old church member, her husband has been dead very many years. She is reported to have kept herself entirely clean from the sins of want on widows during the days of her widowhood. About a week since she was sleeping alone in her house and Haapu knowing her loneliness crept stealthy into the house lay himself beside her under the sleeping sheet. She awoke alarmed and asked who was beside her, he begged of her not to speak, she struggled with him, seized an infant (who was sleeping with her) (a) and with the other hand took hold of an axe which lay beside her and in defending herself his head got a rather severe cut. She then cried out for help and when help arrived she was conducted to the queen's house and the bleeding sinner was led home. He at once appealed to the judges to try the woman

---

(93) «A dîner... le détestable accolyte de Pomare s'assit près de lui sur un siège bas (...). Après il revint à table, le roi lui versa de l'alcool qu'il but à la table. Le frère Nott rapporte que quand il est venu voir le roi pour traduire les Écritures, cette vile créature s'est endormie et que quand le roi l'a réveillé à un moment, il était offensé et pleurait comme un enfant (...). Quand il traduit les Écritures avec le roi, il (frère Nott) sur une couche et le roi sur l'autre cette détestable épave est fréquemment entre eux, et il est obligé de détourner la tête vers son livre pour éviter de voir ce qui se passe et encore ses oreilles sont choquées de ce qu'il entend.» (Crook, Journal, 6 février 1821, cité par Oliver 1974 : 372).

for manslaughter. Today in our examination of the case there was only one opinion about the man's guilt and the woman's innocence. (94)

(Ce sera également l'avis des juges polynésiens de Huahine qui déclareront coupable la veuve).

a) Toute l'anecdote est extrêmement classique : la recherche de bonnes fortunes en se glissant dans des maisons aux volets ouverts puis dans la couche d'une dame — dont on espère, dans l'obscurité, qu'elle est bien celle à laquelle on pense — est une entreprise de séduction courante nommée par le lexique polynésien contemporain *motoro*. Le geste de la veuve de se saisir d'un enfant pour se protéger de coups éventuels est également très significatif, les enfants polynésiens — aussi bien, semble-t-il, que *ma'ohi* de la société originelle — étant très rarement battus.

La réaction des diacres aussi bien que des juges me paraît également très significative du fonctionnement du système des sanctions et des conceptions et choix culturels qui les sous-tendent : alors que Saville n'apparaît pas loin de penser que c'est le «pêcheur» qu'on aurait dû punir, les Polynésiens considèrent qu'une agression à coup de hache est plus grave qu'une tentative de séduction, fût-elle nocturne et adressée à la personne d'une chaste veuve. A cette époque, on est loin de la configuration qui paraît émerger dans ces années 1820-1830, d'une collaboration active des diacres et chefs polynésiens et des pasteurs sur la question de la répression de la sexualité : les deux cultures sont allées leur chemin. Dans la période contemporaine, la persistance de modèles matrimoniaux liés à la *résidence* et donc à la stabilité des unions, empêche toujours que les mariages soient officialisés aussi rapidement que le souhaiteraient les pasteurs polynésiens, et bien souvent ce n'est qu'après la naissance d'un ou deux enfants que les couples — devenus alors *matau*, c'est-à-dire «ajustés» l'un à l'autre, «familiers», comme le note R.I. Levy — songent à régulariser leur union ; l'adultère, *fa'aturi* est vu cependant comme chargé d'angoisse et de réprobation (Levy 1973) et considéré comme une tentation du démon : dans ce sens, le processus de sanction sociale introduit par les gens de la L.M.S a eu des implications importantes. Cette intériorisation de l'éthique chrétienne relative à la fois au couple et au désir apparaît toutefois liée pour partie à cette peur de «régresser dans la sauvagerie» dont parle Levy dans son article sur l'éthique protestante contemporaine, cité dans le chapitre I (1969), plus qu'à une intériorisation explicite des attitudes chrétiennes relatives au corps : cette angoisse de la «régression» peut être vue elle-même comme peur d'abandonner l'Église protestante considérée comme le seul principe de structuration sociale profond une fois abandonnées les fabrications artisanales, les traditions culinaires, les principes politiques, la mythologie : tout l'appareil culturel.

#### D. Les *Ma'ohi* et les conceptions protestantes de la sexualité

Le geste de Nott qui détourne la tête : le célibat de beaucoup, parfois douloureusement assumé ; les vitupérations d'Orsmond sur les jeux sexuels des enfants ou des adolescents : un appareil de sanctions menaçantes, punissant des actes de plaisir considérés non seulement comme normaux mais encore comme hautement valorisés : presque toutes les attitudes protestantes constituent des mystères aux yeux des *Ma'ohi*, dont la résistance aux réformes de la sexualité paraissent aussi bien liées au départ à une mécompréhension quasi

(94) «Réunion des diacres. Plusieurs cas de discipline ecclésiastiques. Parmi d'autres, celle de Haapu tane et de Vairaamotu vahine. Haapu est membre de l'église depuis longtemps. Sa femme est morte l'année dernière. Vairaamotu est aussi une membre de l'église depuis longtemps. Son mari est mort depuis de nombreuses années. On dit qu'elle s'est gardée des péchés des veuves immorales pendant les jours de son veuvage. Il y a une semaine à peu près elle dormait seule dans la maison et Haapu le sachant s'introduisit dans la maison et se glissa sous le drap. Elle se réveilla apeurée et demanda qui était près d'elle, il la supplia de ne rien dire, elle lutta, se saisit d'un bébé (qui dormait avec elle et de l'autre main prit une hache qui était à proximité et dans la lutte la tête de l'homme fut assez sévèrement atteinte. Elle appela ensuite à l'aide et fut alors conduite à la maison de la reine tandis que le pécheur fut ramené chez lui en sang. Il fit immédiatement appel aux juges pour tentative de meurtre. Aujourd'hui dans l'examen du cas une seule opinion s'est déclarée en faveur de la culpabilité de l'homme et de l'innocence de la femme.» (Saville, Journal personnel, 20 juin 1870, S.S.P. 1.)

totale de notions comme la chasteté ou la vertu, qu'à des revendications explicites à cet égard. Il existe certes des aspects communs aux deux cultures dans ce domaine : la valorisation de la fidélité répond à certains thèmes des récits polynésiens — utilisant le motif du « coup de foudre » et de « l'amour éternel » (Oliver 1974 : 814 citant T. Henry, « légende de Taruia »), la jalousie et les conflits internes dus aux liaisons extra « maritales » n'étaient nullement des occasions de la vie inconnues aux *Ma'ohi* : il est possible que cette coïncidence partielle les ait mené à interioriser certains aspects du discours missionnaire, soutenu avec toute la force politique que l'on sait.

La logique et les raisons qui sous tendent d'autres aspects de ce discours — et notamment ceux servant aux missionnaires à se justifier tant bien que mal de leur refus de tout contact avec les femmes *ma'ohi* sont considérés de manière parfaitement incrédule : le pragmatisme polynésien ne cesse de confronter les missionnaires et leur discours. Après que l'un des premiers missionnaires protestants arrivés aux Marquises, John Harris, se soit vu offrir par un chef les services sexuels de sa femme était refusé cette offre, cette dernière entreprend de vérifier s'il est bien pourvu de tous les attributs masculins (Gunson 1978 : 155). La persistance de la croyance selon laquelle le développement physique des plus jeunes filles nécessitait la pratique fréquente de l'accouplement est attestée, on l'a vu, au moins jusqu'en 1826, et les jeunes gens en général ont toujours des relations sexuelles très précoces. La forte persistance des ces attitudes relatives au corps — qui vont amener certains jeunes gens de Taha'a à déclarer à Johnston lorsqu'il les menace de la damnation éternelle « qu'il est bon de vivre dans le péché » (cité par Gunson 1978 : 225) — place les missionnaires dans une situation de tension intérieure qui témoigne du conflit placé à l'intérieur des consciences chrétiennes et qui constitue une réelle source de souffrance morale ; de cette souffrance, de nombreux extraits de journaux missionnaires témoignent abondamment.

L'importance acquise par la sexualité dans la culture et la vie quotidienne *ma'ohi* tend en effet à érotiser d'un point de vue occidental toutes les relations sociales. De ce point de vue les conceptions de la sexualité des missionnaires pouvaient être reçues comme autant de cruelles blessures symboliques par ces âmes torturées par le péché, qui s'identifiait largement avec la sexualité. Dans les premières années de présence, les missionnaires revendiquant l'état de célibataires étaient considérés par les *Ma'ohi* comme entretenant des relations sexuelles avec les femmes mariées des autres missionnaires, ou des relations homosexuelles (95) ; des croyances circulaient selon lesquelles certains missionnaires couchaient avec leurs filles pour les rendre nubiles (96).

Dans ce domaine, la norme était, on l'a vu, de se refuser à toute union avec les femmes *ma'ohi*, pour des raisons tout à la fois raciales et politiques que l'on a exposées ci-dessus. La politique délibérée de la L.M.S. était à cet égard d'envoyer tout exprès d'Angleterre, quand besoin était, des contingents de jeunes femmes pieuses destinées à devenir les épouses silencieuses, obéissantes, travailleuses, qu'appelaient de leurs vœux les célibataires de la mission tahitienne. Ce refus de participer à la circulation des femmes n'était évidemment pas de nature à développer des relations étroites entre la communauté missionnaire et les Polynésiens : les missionnaires, la plupart du temps fidèles à leur épouse légitime et stricts à cet égard, étaient admirés pour leur fidélité, qui, on l'a vu, constituait paradoxalement une qualité dans les conceptions *ma'ohi* ; mais il ne semble pas que des communautés polynésiennes aient entretenu avec leurs pasteurs de relations très tendres ni très intimes. Si d'aventure certains succombaient à la « tentation », la pression de la congrégation était si forte qu'elle les contraignait à la démission ou au départ : cette tension interne signifiait suffisamment que chacun n'entendait pas abandonner à l'autre des gratifications que lui-même se refusait. Certains ne soutinrent pas la tension, et on peut dans certains cas reconnaître en eux les personnalités les plus riches ou les plus sincèrement désireuses de communiquer avec le peuple *ma'ohi* ; Benjamin Broomhall jeta la carapace de ses principes calvinistes par dessus les moulins pour l'amour d'une fille de chef de Ra'iatea, en 1800 (Gunson 1978 : 154) ; dans d'autres contextes, la violente et conflictuelle tension se résolut par de navrantes histoires, telles que celle du doux John Davies ; il fut pris en flagrant délit par Crook et Orsmond alors qu'il avait renversé une servante sur son lit et lui caressait la poitrine : témoignages, contre-témoignages, pressions sur la servante qui « avoue » elle aussi : l'affaire dure plusieurs années et vient conforter les rumeurs qui cir-

(95) Davies and Youl, 24 march 1806, S.S.J. 27, cité par Gunson 1978 : 155.

(96) Lettre d'Orsmond au révérend Cuzens de 1849, in Newbury 1961 : déjà citée. Voir note ci-dessous.

culent sur le missionnaire de Papara ; l'attitude qui est à la base de ses rumeurs consiste dans son choix explicite de vivre «à l'indigène» et d'abriter sous son toit divers Polynésiens, c'est-à-dire, dans la logique fermée du code puritain, de vivre «dans la promiscuité». La victime la plus maltraitée de cette violence rentrée sera Alexander Simpson, beau-frère de Pritchard, accusé de relations coupables avec les Polynésiennes, malgré le témoignage de sa femme ; la difficile responsabilité, dans les années 1830, de la fameuse «Académie des Mers du Sud», ressemble à une sorte de catharsis collective. Simpson à la suite de ces difficultés s'adonne à la boisson : la congrégation y voit un argument pour justifier les accusations préalables, dans une logique inquisitoriale à nouveau parfaitement close sur elle-même. (Gunson 1978 : 158)

On peut saisir la tension générale de la situation avec ce jugement d'une extraordinaire violence relatif à la confrontation des deux cultures, écrit par J.M. Orsmond en 1849 :

«Tahiti is a vortex of iniquity, the Sodom of the Pacific and gazing stock to the world, a thorn in the eyes of the just. All contradiction, licentiousness and obsequiousness, Even now we dare not suffer our children to assemble with the native tribes. Virtue is not in Tahiti ; chastity is unknown save in the presence of some only of the Missionaries. If a female be taken into the parlour for conversation those outside say, Oh, she is a whore, to the Missionary, and therefore soon taken into the church. If our children, by the turgency of their breasts, shew signs of puberty, it is immediately asked who was her men, or was it the father. For it is maintained that no one can menstruate till she has been ruptured by coition. By 7 or 9 years of age all are ruptured. They say 'Oh let them alone, they are only children, and will grow the faster for it.' Be not shocked, the half has not been told you. The moral charcter of the Tahitian Mission is hateful. (97).

#### E. La répression sexuelle et la politique

Qu'une telle violence, une telle obsession du pêché, aient eu des répercussions sur les attitudes polynésiennes et les «dispositifs pulsionnels» *ma'ohi* n'est pas douteux. Ruroa Tapi, le vieux chef de district de Fiti'i qui a collaboré à ce travail prendrait certainement la reine de Huahine de 1845, Teri'itaria, pour une «sauvage». Le paradoxe est que le même homme, diacre protestant et personnalité respectable, s'amuserait comme tout un chacun en Polynésie de telle ou telle métaphore sexuelle, de tel ou tel jeu de mots scabreux, de telle anecdote «salée» ; que sa jeunesse fut parsemée comme celle de chaque Polynésien contemporain, par une multitude de rencontres féminines témoignant d'une totale indifférence vis-à-vis de l'idéologie de la chasteté. Moins qu'un domaine ayant amené à la modification d'émotions personnelles les tentatives de réforme sont vécues comme un élément d'un *code d'autorité*.

Je vais étayer cette observation plus bas, mais il est déjà possible d'indiquer qu'elle peut être déduite de la logique culturelle ayant amené les Polynésiens à se convertir au protestantisme : dès l'instant où les pasteurs sont placés en position de guides spirituels, de médiateurs de la modernité, leur parole est *légitime* ; ce qui ne

---

(97) «Tahiti est un cloaque d'iniquité, la Sodome du Pacifique et le scandale du monde, une épine dans les yeux du juste. Toute contradiction, licence et fausseté. Même à présent nous n'osons pas tolérer que nos enfants se joignent aux tribus indigènes. La vertu est absente à Tahiti ; la chasteté y est inconnue en dehors de la présence de quelques uns des missionnaires. Si une femelle est entraînée dans le parloir pour converser, ceux au dehors disent «oh, elle se prostitue au missionnaire et sera bientôt prise dans l'église». Si nos enfants du fait de la turgescence de leurs poitrines montrent des signes de puberté, il est immédiatement demandé qui furent leurs hommes, ou bien si c'était son père. Car il est considéré comme établi qu'aucune femme ne peut avoir ses règles tant qu'elle n'a pas été rompue dans le coït. Ils disent «oh laissez les tranquilles ce ne sont que des enfants, ils n'en grandiront que plus vite.» Ne soyez pas choqués, vous n'avez quasiment rien entendu encore. Le caractère moral de la mission tahitienne est détestable.» (Orsmond au révérend Cuzens et aux diacres, 1849, lettre citée in Newbury 1961.)



signifie pas qu'elle soit *intériorisée*. Il ne me paraît pas déplacé ici, pour illustrer ce paradoxe apparent, de reproduire le développement suivant de R.I. Levy, relatif à la disjonction observée entre les expressions «superficielles» *ma'ohi* et une hypothétique «vérité intérieure», disjonction qui amena tant d'observateurs européens à parler de la «duplicité» tahitienne :

«To the western mind this separation of surface emotional display from the inner «truth» was to be a particular problem ; it confronted the evangelical missionaries who appeared in strength in the nineteenth century, looking for salvation to the inner man. They were first taken in by the «depth» of the conversions they had effected, then later were discouraged. When the Reverend John Davies collected almost eleven and thousand words for this *Tahitian and English Dictionary* in the first decades of nineteenth century he found some twenty six Tahitian terms having to do with a separation of personal action of qualities from some inner correspondance. He gave them such glosses as «fair and deceptive» as the speech of a hypocrite, «great in appearance only», «empty sympathy», «a fair exterior and that the only good quality » « to pretend faith or obedience in order to gain some end » (98).

Il me semble que ces spécificités sont de nature à mieux faire comprendre la coexistence paradoxale des mœurs sexuelles *ma'ohi* à l'adhésion au protestantisme : en d'autres termes, le péché du plaisir sexuel n'est pas vécu comme une vérité intérieure, à l'époque où un conflit peut exister à cet égard, mais comme un élément d'un code symbolique dont l'abandon supposerait l'abandon de l'appareil institutionnel qui le signifie. Cette situation apparaît à plusieurs reprises dans l'histoire polynésienne. Les premières conjonctures connues me paraissent situer dans le cours de ce mouvement dit des *mamaia* que l'on examine ci-dessous ; dans le cours de ce mouvement à dimension messianique, où des diacres protestants rejettent le discours chrétien, l'entourage de la jeune «reine» Pomare IV devient un centre de résistance virtuel aux missionnaires : c'est dans ce contexte, qu'elle encourage, lors de déplacements, à ce que l'on accueille avec les «tributs» traditionnels, comprenant notamment des danses à connotation sexuelle, comme la fameuse danse dite «du *tapa*» où les danseuses se dénudent peu à peu. L'anecdote relatée ci-dessus relative à la conduite scandaleuse de Teri'itaria de 1845 se situe dans une période particulièrement critique pour l'autorité protestante, accusée d'avoir échoué à obtenir la protection anglaise ; dans le Huahine des années 1850-1860, une logique dont on a déjà donné de nombreux exemples, amène les différentes factions de l'île à se séparer en «pro» ou en «anti ecclésiastiques» : le missionnaire Saville, en poste dans l'île en 1868, écrit, alors que des changements politiques profonds s'opèrent :

«Heathen dances were revived, drunkenness with its disgusting revels was to be seen in every place, and lawness marriages and divorces were conducted upon the road by men who for ambitious motives assumed a false authority and strive them to please the wicked desires of the lawless.» (99)

- 
- (98) «La séparation de l'apparence émotionnelle et de la vérité 'intérieure' allait poser un problème particulier à l'esprit occidental : il fut rencontré par les missionnaires apparus en force au XIXème siècle à la recherche du salut intérieur. Ils furent d'abord conquis par la 'profondeur' des conversions effectuées, puis désillusionnés. Quand le révérend John Davies rassembla environ onze mille mots pour son dictionnaire tahitien-anglais, il trouva quelque vingt six termes liés à la séparation de l'action ou des aspects personnels avec quelque correspondance interne. Il donna quelques traductions telles que «beau et trompeur» comme le discours d'un hypocrite, «enthousiasmant en apparence», «sympathie vide», «un bel aspect comme seule qualité», «simuler la foi et l'obéissance en vue de quelque avantage».
- (99) «Les danses païennes réapparurent, l'alcoolisme et toutes ses dégradations purent être constatées partout, et des mariages et divorces hors la loi furent approuvés sur les routes par des hommes qui par ambition se prévalurent d'une fausse autorité et y poussèrent afin de flatter les désirs maléfiques des hors la loi.» (Saville, 10 octobre 1868, S.S.L. 31.)

Dans les années 1886, les Polynésiens de Ra'iatea qui soutiennent Teraupo'o le chef révolté, révolte qui prend parfois des allures de rejet de l'Occident, sont décrits comme habitant dans la vallée d'Avera « cinq grandes cases en forme de hangar où tout ce monde vit pêle mêle » (S.H. Marine, BB4 1599-1600 Corresp. des bâtiments des Iles Sous le Vent)

Jusqu'à ce que des pasteurs polynésiens viennent prendre le relais de leurs prédécesseurs anglais, les conceptions de ces derniers relatives aux formes matrimoniales et au plaisir sexuel vont contribuer à les placer en dehors du tissu social, respectés sans doute, craints certainement, mais subtilement isolés : la disposition des stations, où les familles européennes se regroupent dans des maisonnées dont l'espace interne est directement inspiré des maisonnées de l'Angleterre victorienne, inscrit sur le sol cette césure, ce refus ; les pasteurs leurs épouses moins souvent n'en sortent que dans des tournées dont le formalisme est un pied d'égalité. Les pasteurs auraient été, dans le cas inverse, très probablement intégrés à des unités résidentielles polynésiennes — tels que les fils de Barff, George et Rowland Hill, à Huahine — et la force de leur discours en chaire s'en serait trouvé notablement amoindrie dans leur esprit : il fallait en effet que la prédication conservât sa note d'étrangeté, son caractère de voix paternelle, définissant à la fois la sanction et la récompense. Comment punir et « guider » si l'on est soi-même une partie du tissu social ? Tel semble être l'axiome qui sous-tend leur revendication forcenée d'un isolement explicitement ethno-centriste : nous ne nous mélangerons pas avec ces gens-là.

## 7. Les *Ma'ohi*, le discours chrétien et le message biblique

En abordant enfin la question du discours chrétien et du message biblique, on s'aperçoit qu'ils constituent les points de départ d'une logique qui sous tend chacun des aspects précédemment abordés dans le présent chapitre : on se souvient que les développements précédents constituent des conséquences, *simultanées* au regard de la durée historique, de la manière dont le christianisme – en tant qu'ensemble de formes conceptuelles structurées – est actualisé dans le discours des missionnaires de Tahiti et saisi par les *Ma'ohi*. L'expression de « discours chrétien » est séparée ici de celle de « message biblique », car on peut distinguer, dans la pensée des gens de la L.M.S., deux grandes catégories d'attitudes : l'une qui procède d'une vision évolutionniste et ethno-centriste, tend à inclure dans le travail missionnaire proprement dit la propagation des « arts de la civilisation » et de cette « civilisation » elle-même ; dans cette optique, c'est le « discours chrétien » qui justifie et structure les projets de révolution de l'habitat, de lutte contre la violence guerrière, de réforme de la famille et du couple ; le message biblique constitue la référence obligée de ce discours, les calvinistes du début du XIX<sup>ème</sup> siècle voyant, dans une tradition protestante fermement enracinée, le texte des Écritures comme le code symbolique par le moyen duquel peut être déchiffré toute l'histoire de l'humanité. Pour notre propos, la différence entre les deux aspects la plus porteuse de conséquences historiques est la suivante : alors que le discours chrétien est directement saisissable par le *Ma'ohi* en tant qu'il se réfère à des traits culturels faisant partie de leur expérience immédiate, le rapport du message biblique à ce discours est obscur, mystérieux, difficile : d'où d'ailleurs la nécessité de la formation serrée d'interprètes qualifiés de ce message, c'est-à-dire les « maîtres indigènes » diacres et futurs pasteurs polynésiens. Le discours chrétien tel qu'il est réalisé dans la parole et la prédication des missionnaires apparaît ainsi comme un principe intégrateur de la « néo-culture » qui se dessine au début du XIX<sup>ème</sup> siècle ; chaque aspect de la vie, chaque situation sociale de quelque importance peuvent être mis en relation avec la situation originelle où les dieux polynésiens ont été « vaincus » par Jehovah ; ce principe intégrateur est lui-même soutenu par sa référence au message biblique et notamment à l'Ancien Testament, les tribus de Galilée et de Judée antérieures à la venue du Christ étant par exemple comparées aux *Ma'ohi* d'avant le dieu chrétien. On est évidemment ici dans le domaine de la métaphore, dont la culture *ma'ohi* a toujours fait grand cas.

La réception du « discours chrétien » par les *Ma'ohi* a déjà été abondamment commentée : il y n'eut réception et adhésion que dans la mesure où cette adhésion se voyait conférer un sens dans une conjoncture elle-même définie dans les termes de la pensée *ma'ohi* de l'époque : confrontation du Jehovah et d'"Oro pensée comme une confrontation de deux civilisations – ou pour être moins vague comme la confrontation de deux ensembles de traits culturels – parmi lesquels la puissance technologique et la « richesse » semblent être alors sélectionnés. Que dans ces conditions « le manque d'une pratique /authentiquement/ chrétienne » soit relevée par Davies dans la conclusion de son *Histoire de la Mission Tahitienne* n'a rien d'étonnant : encore aurait-il fallu outre cette constatation que l'on comprenne la logique culturelle des conversions et que l'on saisisse à quel point la notion de « vérité intérieure » était marquée culturellement. Adhérents à Jehovah, les *Ma'ohi* ne pouvaient guère se soucier d'une éthique de la vérité intérieure et de la pureté qui habitait si fortement les missionnaires et les amenait à des circonvolutions psychologiques si compliquées. Les innovations apportées par les hommes de la L.M.S. sont de manière significative différemment reçues selon la génération de *Ma'ohi* à laquelle elles s'adressent : la première génération qui s'éteint dans les années 1850-1860 a toujours en mémoire la violence des années ayant précédé les conversions ; George Platt commentant les difficultés politiques des Sous le Vent dans les années 1850 décrit cette rupture temporelle :

« So long as Mahine the main stay alive all went smoothly on. Now as it has been with us and some other of the Islands the old race of chiefs who embraced the Gospel from Heathenism and could appreciate his advantages are mostly dead. A young race of chiefs has sprung up who are unacquainted with the motives which induced their fathers and grand fathers to adopt the line of policy they did adopt. » (100)

Ce commentaire de Platt est en fait construit sur un déplacement de sens qui vaut d'être relevé : quand il parle des *motifs* ayant animé les chefs de la génération de Mahine, il me semble en fait parler aussi de leurs espoirs : en 1853, ces *espoirs* ont vécu, avec l'échec des projets de développements économiques, avec la catastrophe de l'annexion française de Tahiti contre laquelle les missionnaires ont été impuissants. Cette conjoncture marginalise le christianisme en tant que principe institutionnel ; la nouvelle génération des chefs dont parle Platt va mener une politique inspirée par des considérations de stratégie immédiate, sans référence directe au discours du christianisme. (Chapitre V)

Quelques indices laissent penser que l'adhésion à Jehovah procède au départ selon une logique polythéiste. On se souvient que dans les années de victoire du christianisme l'inefficacité des effigies des dieux *ma'ohi* est spectaculairement démontrée par des gestes sacrilèges à leur égard — tels que l'incendie par le prêtre Pati'i à Mo'orea, d'une des principales effigies un pilier de la balustrade de sa maison ; on se souvient également que la plus grande partie des effigies sacrées de Rurutu (Ohituroa) fut confiée à Tamatoa III de Ra'iatea qui les fit parvenir en 1823 aux directeurs de Londres. L'apparente désinvolture de tels gestes paraît cependant soutenue par une logique plus complexe qu'il n'y paraît, notamment aux yeux des missionnaires : les dieux polynésiens malgré l'enthousiasme populaire pour Jehovah des années 1815, paraissent plus censurés que niés, plus refoulés que supprimés ; dès 1826, on les verra réapparaître dans le *discours* des diacres protestants de la *mamaia* (ci-dessous) aux côtés de Jehovah, sans que leurs effigies soient cependant mentionnées.

La coexistence spectaculairement affirmée des deux représentations paraît reproduire la coexistence et la douloureuse articulation de deux systèmes culturels dont ils constituent en quelque sorte la métonymie : il est encore possible de repérer cette coexistence dans l'opposition entre le vrai dieu (*te atua mau*) et Satan en qui se résument les anciennes croyances et les connotations de la «sauvagerie». Teuira Henry donne sur les conduites symboliques relatives au refoulement des dieux *ma'ohi* l'anecdote suivante :

«Lorsque les *tahutahu* /sorciers/ voulaient cesser leurs relations avec un ou plusieurs *ti'i*, ils allaient les enterrer en secret dans un terrain isolé ou hanté. Après avoir creusé un trou pour chaque image, ils disaient adieu à l'esprit représenté qui quittait sa forme terrestre et retournait aux ténébres. Cette opération s'appelait *fa'arue ti'i* (abandon de chercheurs) / en fait, rejet des *ti'i* /.

Dans certains cas les esprits ainsi enterrés hantaient les sorciers et leurs familles qui en concluaient que les *ti'i* n'étaient pas contents de leurs sépultures : ils en cherchaient alors de plus appropriées jusqu'à ce que les esprits se tiennent tranquilles. Ces croyances étaient si ancrées chez les indigènes que lorsque l'idolâtrie fut abolie, ils eurent soin d'enterrer tous les *ti'i* n'en laissant tomber que fort peu dans les mains des étrangers. De nos jours il arrive souvent qu'un indigène creusant le sol, mette à jour une image *ti'i* ». (T. Henry 1928 (1962) : 216)

La complexité du rapport des *Ma'ohi* avec les dieux vaincus me paraît attestée par la conversation suivante de Tyerman et d'un prêtre d'Oro converti, lors de son séjour à Huahine en 1821, sur le site de l'un des *marae* dédiés au dieu :

---

(100) «Tant que Mahine le grand resta en vie tout se passa bien. Ce qui s'est passé pour nous et pour d'autres dans les îles la vieille race des chefs qui se convertit à l'Évangile à partir du paganisme et pouvait apprécier ses avantages, est morte. Une jeune race de chefs est apparue ignorante des motifs pour lesquels leurs pères et grand-pères ont adopté la ligne politique qui était la leur.» (G. Platt, 7 janvier 1853, S.S.L. 25.)

«Without due consideration, we requested the old priest to take his stand and show us in what manner he prayed to 'Oro and delivered oracles to his people. With undistinguished reluctance he consented (...). But when he was about to repeat one of the prayers to 'Oro (...) fear came upon him and trembling that made all his shake ; and down from his station he leaped with precipitancy, crying out 'I dare not do it ! I dare not do it.» (101)

Cette anecdote est parfaitement parallèle aux propos d'un directeur d'école polynésien contemporain. Alors que nous parlions de l'un de ses grand-pères il me rapporta que lors de son adolescence dans les années 1940 il avait sollicité le vieil homme qui se souvenait toujours de textes oraux de l'ancienne liturgie : ces textes firent un tel effet sur l'instituteur que, m'assura-t-il, il en perdit le sommeil plusieurs nuits de suite et décida d'abandonner radicalement l'entreprise.

L'absence quasi totale de témoignage sur la persistance d'un rapport fût-il refoulé ou marginal avec les anciennes représentations est évidemment tout à fait stupéfiant : on ne saurait cependant au vu de la manière dont l'information est transmise par les missionnaires, s'en étonner. Il paraît vraisemblable de penser que le «vrai Dieu» est vu comme un principe dominant du nouveau discours religieux, les anciennes représentations étant radicalement censurées dans une sorte de présence-absence inquiétante. Le seul indice que j'ai trouvé dans des centaines de pages de correspondances sur la persistance explicite d'anciennes formes de communication avec le sacré tient à une remarque cursive d'une lettre de Vivian, dans les années 1868, qui décrit le contexte politique de Ra'iatea :«The sorcerers also join in this motion and an old woman of Taha'a has had a dream about it» (101 bis) (Vivian, Ra'aitea, February 12, 1868, S.S.L. 31). Sur ces «sorciers» et cette vieille femme qui semble jouer un rôle d'oracle s'apparentant à celui des anciens chamans *ma'ohi*, nous n'en saurons pas plus.

Voici comment Tyerman rapporte la saisie, par les Polynésiens de Huahine, de certains éléments du discours chrétien :

«As examples of the kind of figures which they employ we have preserved the following ; and they may be said to be *indigenous*. Those persons who attend public worship, but turn a deaf ear to the truths which are continually preached to them, are like the sea eggs (*echini*) which though they live upon the coral reefs where sea is breaking day and night above them, yet never hear the sound of the waves. Those who have the means of grace but make no improvement of divine knowledge are like the *tehu* (a kind of fish) which takes a prodigious quantity of food inside his gills, without discharges the greatest part through his gills, without swallowing and digesting ; and therefore with all his voracity it remains lean. In his duties, especially in religion a man's spirit should be like water flowing down the shallow channel of a brook ; which, though it meets with stones and sticks and innumerable obstructions in its course, conti-

---

(101) «Avec peu de considération, nous demandâmes au vieux prêtre de se lever et de nous montrer comment il pria 'Oro et délivrait des oracles à son peuple. (...) Mais quand il fut sur le point de répéter l'une des prières à 'Oro (...) la peur le saisit et un tremblement qui faisait s'entrechoquer ses os ; et descendant de la plate forme il sauta précipitamment, criant ' Je n'ose pas ! je n'ose pas !'». (Montgomery 1841 (1832) : 65)

(101 bis)

«Les sorciers se joignent au mouvement et une vieille femme de Tahaa a eu un rêve à ce propos.»

nues to ripple and wind and insinuate itself perseveringly through every opening, till it has left them behind. Those who refuse to hearken to the voice which warns them to flee from the wrath to come, but who will hold on their headlong career of folly that leads to destruction are *aau tuehau* — men who will not heed their chief when he calls them up in night and says 'it is war, etc...' (102).

Le déchiffrement du message biblique — qui constitue toujours avec les séances de commentaires bibliques contemporains (*tuaro'i*) un exercice où l'esprit polynésien satisfait sa double passion, complémentaire de la rhétorique et de la métaphore — doit être vu dans le courant du XIX<sup>ème</sup> siècle comme le résultat d'un long processus d'apprentissage. Ce dernier se recouvre pour partie avec les éléments du discours chrétien qui relèvent de «l'évangile de la civilisation» dont parle N. Gunson : la saisie de la Bible est également saisie de la civilisation européenne qui dans l'esprit missionnaire est sous tendue par le livre sacré.

Les points forts du discours chrétien qui émergent des sermons et prédications des premières décades du XIX<sup>ème</sup> siècle dans le cours duquel ils sont inlassablement réitérés, constituent des références à la conjoncture culturelle qui a contribué à l'établissement du christianisme. Voici quelques exemples de ces prêches.

Lors de la réunion annuelle de l'église de Huahine, les 9 et 10 mai 1821, Charles Barff récite des prières d'introduction. Taua, mentionné comme «secrétaire» de la société, se lève parmi l'assemblée et lit au public les résultats des collectes : il contraste ensuite la pratique de cette pieuse industrie avec les anciennes pratiques guerrières d'une époque où les Polynésiens s'employaient à fabriquer des *fau* (habits guerriers) et les *taumi* (coiffures de tête). William Ellis enchaîne sur ce succès de la prochaine guerre ; l'assemblée n'entendra plus le cri de «percez-le» (*pierce him thro*) qu'entendaient les malades dont on ne voulait plus s'occuper, ni les vagissements des enfants innocents étranglés. Le célèbre Auna, qui suivra Ellis à Hawai'i, «exprime le plaisir de mourir en contemplant la bonté de Dieu, qui leur permettra d'assister à une autre réunion l'année prochaine».

Vingt ans plus tard, les mêmes thèmes sont toujours utilisés : à la réunion de mai 1841, Barff prêche d'après Isaïe 42.5 : «I am the Lord that is ; my name and my glory will I not give to another neither my praise to graven images.» (103)

Le discours missionnaire est construit au départ sur l'opposition entre les temps païens, les temps sombres (*dark*) où les Polynésiens étaient vus comme vivant «au bord de l'enfer», et l'époque du christianisme vu comme celle de la lumière. Ce faisant ils utilisaient une opposition sémantique fondamentale de l'ancienne cosmologie *ma'ohi* la nuit et le jour ainsi développée par C. Bausah dans un intéressant article :

---

(102) «Comme exemples des images qu'ils emploient nous avons préservés les suivantes ; et on peut dire d'elles qu'elles sont *indigènes*. Les gens qui assistent au culte, mais font la sourde oreille aux vérités qui leur sont continuellement transmises, sont comme les œufs de mer qui bien qu'habitant le récif où la mer brise nuit et jour n'entendent jamais le son des vagues. Ceux qui ont la grâce mais ne s'améliorent pas quant à la connaissance divine sont comme le *tehu* (une sorte de poisson) qui prend une prodigieuse quantité de nourriture dans sa bouche mais en laisse échapper la majeure partie par les ouïes, sans avaler ni digérer ; et de ce fait malgré toute sa voracité il reste maigre. L'esprit d'un homme observant les commandements, spécialement en matière religieuse, devrait ressembler à de l'eau coulant dans l'étroit lit d'un ruisseau ; et qui, malgré la rencontre de pierres et de bouts de bois et d'innombrables obstacles, s'infiltré et se glisse avec persévérance dans chaque espace libre. Ceux qui refusent de prêter attention à la voix qui les prévient du courroux futur mais qui continuent leur folle course vers la destruction sont *aau tuehau* — des hommes qui ne répondent pas à leur chef quand il les appelle la nuit et leur dit : 'c'est la guerre', etc.» (Montgomery 1841 (1832) : 48)

(103) S.S.L. 14.

Me 11 1845

Ehoaimoe

Taoranaaa

E Te ravenaa ite ohi pama itai

Te imaimai Tamatou taoo rii iau hau

Huakimaimai matema ma ohi pama itai

Te itenahiaa otou ataa nei ite ohi

nu. pua nu. E mo ti ha pa

Te iia ha pa mo atu iao ma mo teua ohi

Bama itaimai Te ano hama me amatoa

Te Tomatou ma utaea e E Bana hi ite Boim

E Te manu Baka ma Baka Baka hoimatoa iho

Te Teimai Tana ani E Burena otou

iamatou ia Taorahia ite imai atirahi

Taorana e ia Paetu

Baimata Te Ba Bai Bavaa

Te te Nofu Aorau

no te

Society Madua

Vie quotidienne	sombre, noir, coucher du soleil, pourri	jour, lumière, monde, état de bonheur
Sens ésotérique	royaume de la nuit, autre monde, lieu des esprits, l'inconnu, l'éternité, le commencement des choses, la noirceur du cosmos	roi, le cœur des choses, le monde supérieur, l'autorité

L'opposition à la sauvagerie développée par les missionnaires s'insère dans cette opposition première : les dieux polynésiens apparaissent des dieux «sombres» et être associés aux ténèbres de l'enfer. Mais les qualificatifs péjorant l'obscurité et mettant la «clarté» en valeur étaient évidemment des spécificités culturelles occidentales (Bausah, op. cit. : 180) ; ce nouveau malentendu a dû contribuer à fixer la coexistence dans les consciences de Jehovah, dieu du «jour» et des dieux polynésiens, censurés dans le monde de la «nuit». Cette structure sémantique est toujours apparente actuellement, quand les Polynésiens disent que les fantômes (*tupapa'u*) vus comme les âmes errantes des morts viennent «du *po*» (*no te po*) c'est-à-dire du lieu de toutes les entités surnaturelles, à l'exception du Jehovah. Cette structure sémantique s'est également développée dans l'acception du terme *po'iri* signifiant «stupide», ignorant, mais au premier sens «obscur» c'est-à-dire «paiën».

L'intériorisation du discours s'opère selon les spécificités *ma'ohi* : la plus efficace est évidemment la contrainte politique dont les chefs des Iles du Vent font usage dès les années 1830 pour remplir les temples : Orsmond décrit en 1836 la foule de «boiteux, d'aveugles, et d'infirmes (...), de personnes qui ne peuvent marcher rampant sur les pierres et dans la boue jusqu'au temple» (104) : le peuple *ma'ohi* s'en va entendre l'idéologie officielle de sa société. Les réactions populaires aux diverses règles chrétiennes procèdent souvent d'un type d'attention spécifique aux rituels : les *Ma'ohi* ont tendance à considérer l'assistance au culte comme un échange de services, à la manière des rituels anciens qui avaient pour base une prestation en nourriture échangée symboliquement pour une contre prestation interprétée de l'intervention des dieux. Ellis peut ainsi écrire : «on retrouvait chez eux la même tendance/ que dans d'autres régions paiënnes/» à supposer que la faveur de Dieu pouvait être obtenue par les cérémonies qu'ils accomplissaient, la même méconnaissance de la notion de péché» (105). De nombreuses correspondances missionnaires sont en contradiction avec ce qu'avance Ellis : ils mettent au contraire en avant avec une complaisance suspecte les remords éprouvés par telle femme autrefois coupable d'infanticide, par tel guerrier au souvenir de sa violence. En général, les missionnaires se plaignent de l'absence d'une configuration symbolique d'attitudes relative au remords : «Nous percevons rarement cette profonde et aigüe détresse de l'âme, à laquelle nous nous serions attendus dans des circonstances analogues» (cité par Gunson 1978 : 223). On retrouve ici la distinction compliquée faite par Charter à propos de la conduite du jeune amant d'Ari'ipaea qui s'en va en larmes exprimer son remords, mais Charter, on s'en souvient, «craint que ce remords soit plus exprimé à lui qu'à Dieu» (ci-dessus IV) : méconnaissance du caractère spécifique de la notion de vérité intérieure que R.I. Lévy commente dans *Tahitiens*. L'obéissance au rituel paraît un élément déterminant des conceptions *ma'ohi* du discours chrétien. Cela ressort par exemple de l'anecdote suivante rapportée par Tyerman qui voit à tort dans les scrupules d'un Polynésien un jour de sabbat l'expression d'une conscience chrétienne particulièrement vigilante :

«(...) a man came to us this evening in some perplexity saying : 'I saw a great many fishes in the weir /piège à marée/ and being afraid they could escape before morning, I put a few large stones at the entrance to prevent them to from getting out. Have I done wickedly ?» (106)

(104) Cité par Gunson 1978 : 314.

(105) 1829-31 (1972) : 515.

(106) «Un homme est venu nous voir qui avait l'air très embarrassé : 'j'ai vu de nombreux poissons dans mon piège à marée et craignant qu'ils ne s'échappent avant le jour j'ai placé quelques larges pierres à l'entrée pour les empêcher de sortir. Ai-je mal fait ?» (Montgomery 1832 (1841) : 74.)



On ne peut en effet que relever la ressemblance de cette attitude et de celle qui présidait à l'observance des interdictions de production (*rahui*) lancées par les chefs.

Les difficultés rencontrés par les missionnaires pour produire une sensation *intérieure* de remords sont cependant parfaitement contradictoires avec certaines de leurs propres attitudes «déchryptant» certaines interventions du monde extérieur : il en allait ainsi de leurs conceptions de la *maladie* toujours vue comme un instrument de la colère divine. Jefferson et Crook, après le tremblement de terre et le raz de marée coïncidant avec l'arrivée du *Duff*, laissèrent se propager l'interprétation d'une colère ou d'une peur des dieux polynésiens ; Barff n'est pas très loin de se réjouir de l'épidémie de rougeole introduite à Huahine dans les années 1840 par un bateau américain qui a pour conséquence de remplir les temples. Il est possible de retrouver tout au long de l'histoire polynésienne jusqu'à assez tard des traces de cette attitude «persécutive» jusqu'au regain de piété constatable après la terrible épidémie de grippe espagnole de 1918 ; le diagnostic paraît recherché par la conscience populaire en terme de conduite incorrecte vis à vis de l'Église ou des pasteurs. *Le Journal de la Société des Missions Évangéliques* de 1920 note à propos des deux années suivantes :

«Une des conséquences de l'épidémie de grippe est une grande émotion religieuse (...). Aux Îles Sous le Vent le premier dimanche de mars fut mis à part dans toutes les églises pour le consacrer d'une manière spéciale à Dieu par la repentance, l'humiliation, le jeûne (...). Des pasteurs et diacres attiraient l'attention des fidèles sur le thème général de la parole de Jésus 'si vous ne vous repentez, vous mourrez également'».

Encore en 1934, le pasteur Vernier relève ce qu'il appelle le formalisme tahitien : «Ils font de beaux discours mais leur vie n'est pas changée.» (107)

## Le message biblique

Alors que les points d'ancrage du discours chrétien sont assimilés selon des structures conceptuelles locales qui interprètent et manient la conjoncture historique, le *message biblique* apparaît se situer de manière que les anciens prêtres et spécialistes des textes liturgiques (*tahu'a pure*) étaient formés dans des «maisons de l'acte de nommer, *fave ha'api'ira'a*). (ci-dessus chap. II, II A et Oliver 1974, chap. III). Devant le refoulement, la censure puis la disparition progressive des mythologies — et donc des dieux — polynésiens, la Bible va dans le même mouvement apparaître comme le support unique de l'interprétation du monde, cette «unique source d'inspiration dans une société privée de son folklore, de ses mythologies et de son art» dont parle R.I Levy. L'extraordinaire engouement pour les textes liturgiques imprimés très tôt à Mo'orea a sans doute quelque rapport avec la croyance rapportée par N. Gunson selon laquelle les textes occidentaux étaient le moyen de participer de la puissance commerciale occidentale : on a déjà développé à ce sujet quelques remarques (chap. II, III. C. 1.3.). L'efficacité de la communication par l'écrit est très rapidement intériorisée par les *Ma'ohi*.

Pour les gens de la L.M.S. cet aspect d'acquisition d'une technique est certes louable mais secondaire par rapport à l'apprentissage proprement religieux. L'apprentissage de la lecture et de l'écriture, dans lesquels se distinguent Pomare II et d'autres chefs comme Mahine ne sont que des moyens visant d'abord à la propagation du message biblique. D'où la priorité accordée, très tôt, à l'apprentissage du *ma'ohi* : or la longueur de cet apprentissage, dû essentiellement à la «distance» des systèmes phonétiques *ma'ohi* et occidental — dont tout Européen apprenant le tahitien fait l'amère expérience — explique la structure rudimentaire des prêches qui développent le discours du christianisme, et dont certains sont de simples répétitions de formes discursives simples, écrites sur des aide-mémoires. Ceci multiplie évidemment les durées de formation des maîtres in-

---

(107) Dans *Tahitiens d'hier et d'aujourd'hui*, Société des Missions Évangéliques, Paris.

digènes et évangélistes. Cette attention à la formation des Polynésiens à ces techniques vues comme le cœur même de la civilisation européenne constitue cependant un donné historique sur lequel insistent les Polynésiens contemporains ; c'est ainsi que Ruroa Tapi parlant de l'opposition des gens de Huahine à l'annexion française m'expliquait cette réaction par leur inquiétude : «qui désormais va vous apprendre la langue *ma'ohi*»

Mais, dans l'ensemble du XIX<sup>ème</sup> siècle, la transmission du message biblique est subordonnée pratiquement à la transmission de l'ensemble de la civilisation occidentale sous sa forme anglaise ; la traduction de la Bible achevée par Nott dans les années 1840 et ensuite revue par Orsmond puis par d'autres ne véhicule pas pour autant les informations de base nécessaires à sa compréhension par les *Ma'ohi*. C'est en somme ce que remarque John Williams dès 1821 :

«For a serpent their present idea is a sea eel and for a trumpet is a conch shell. Many beautiful passages relative to pastoral affairs are lost to them for want of conveying ideas which pictures alone afford.» (108)

En 1860, la même remarque est faite par Platt :

«We must have help for a time to guide our infant churches and the native pastors. They have no learning but they receive from the churches in their own tongue. In these there are so many allusions to things and customs they have not the slightest idea.» (109)

Charter note ainsi qu'il peut se voir demander si le Joseph qui réclama le corps de Jésus est le même Joseph fils de Jacob qui fut vendu en Égypte ; et entendre qu'un verset de l'Évangile de Marc signifie que «les missionnaires ne devraient pas avoir deux manteaux, et donner tous leurs biens aux Polynésiens». Alors que l'idée d'un dieu se sacrifiant pour le bien des hommes paraît favorablement accueillie, le pragmatisme *ma'ohi* impose aux missionnaires une attention soutenue comme le montre cet extrait du journal de Rodger-son, en poste à Porapora :

«Friday 10. Weekly meetings for religious conversation and prayer in the evening. It has been our custom to remain on the Sabbath after the conclusion of the afternoon service for the purpose of conversing respecting the sermon. Then I have also questioned my hearers and explained any sentiment which they did not fully comprehend...  
The morning sermon was founded on the words 'This do in remembrance of me' being ordinance sunday. Our member wished to know what we were to understand by the soul of Christ being made a sacrifice for sin. Another person enquired if his divine nature suffered with his human nature. These questions being satisfactorily answered a third was proposed, which was what Jesus wrote on the ground when they brought to him a woman taken in adultery. He seemed to be amused when I replied that I did not know what it was that Christ wrote that many very learned men had advanced conjectures but I thought such conjectures could not be relied with certainty. I have often obser-

---

(108) «Pour un serpent leur idée actuelle est 'anguille de mer' et pour une trompette, une conque. Tant de passages magnifiques relatifs à la religion leur sont perdus du fait du manque de moyens de communications que seules les images permettent.» (8 juin 1823, S.S.L. 3.)

(109) «Nous avons besoin d'aide pour guider les premiers temps nos églises sinon celle qu'ils reçoivent dans leur propre langue. Et de ce fait tant d'allusions à des faits et des coutumes inconnus leur échappent.» (Platt, Ra'iatea, 25 août 1860, S.S.L. 28.)

ved a strong desire among the natives of these islands to pry into subjects which are not revealed. I think that with respect to many of them it will be no inconsiderable part of their christian learning to be willing to be ignorant of those things which the Saviour has thought fit to conceal. Before our meeting was concluded one of the Brethren said that he had lately become possessed of a new idea which was that God knew man would sin before he created him. Was man to blame for sinning he continued or was God the author of his sin. (...)» (110)

L'histoire de la formation des «maîtres indigènes» et évangélistes témoigne d'une longue confrontation, sourde mais obstinée, des deux cultures en présence. L'existence, soulignée par N. Gunson, de maîtres indigènes d'«une stature et d'une éducation peu communes» tient plus aux éléments de la nouvelle configuration culturelle qui permettent à certaines individualités, nouveaux spécialistes de la mythologie, d'émerger qu'à la densité de l'information transmise. La priorité de l'enseignement dans certaines institutions spécialisées, destinées à former une élite locale — depuis l'Académie des Mers du Sud à Mo'orea jusqu'à l'institution créée par John Barff à Taha'a en 1857, est théologique : de ce fait, elle est étroitement contrainte par des problèmes de distance culturelle que les pasteurs, du fait même de leur projet de base, sont contraints d'ignorer. Les écoles missionnaires voient leurs effectifs fluctuer selon la dominance de la position des Églises dans la conjoncture, et le talent des personnalités qui en sont responsables. Les programmes de l'institution de Taha'a évoquée sont en 1857 les suivants : assemblée de prière, études générales (arithmétiques, etc.) ; lecture des Évangiles. Orsmond a à l'égard de la transmission d'une amertume traditionnelle chez lui :

Sleep, not lively interest, seems to fill our chapels at the times of divine service, for which several reasons are to be assigned ; — strangeness of the discussion, horrid articulation and painful absence of energy in the speakers. There are some under whose sermons the eyes sparkle with pleasure ; discussions about lands, laws, property, privilege, and they often continue all day and night ; are attended to with undiminished ardour. Our Religious Meetings are obstinately and universally made a time for the chiefs to give public notices, so are the times of school. Scarcely a sabbath in any place passes but the time is now chiefly occupied in political discussions immediately the Missionary withdraws. His remonstrances are not heard.» (111)

(110) «Vendredi 10. Assemblées hebdomadaires de conversation religieuse et prière du soir. C'est devenu notre habitude de rester le Sabbat après la fin du service de l'après-midi, afin de converser sur le sermon. Puis j'ai interrogé mes auditeurs et expliqué toute allusion qu'ils ne pouvaient réellement saisir.

Le sermon du matin était fondé sur les mots 'faites ceci en mémoire de moi' du fait qu'il s'agissait d'un jour de communion. Un membre voulait savoir ce qu'il fallait entendre par le sacrifice de l'âme du Christ pour le péché. Un autre demanda si sa nature divine souffrait en même temps que sa nature humaine. Les réponses faites, une troisième question fut proposée concernant ce que Jésus avait écrit sur le sol quand ils lui apportèrent une femme prise en flagrant délit d'adultère. Il sembla être amusé quand je lui répondis que je n'en savais rien, que beaucoup d'hommes très savants avaient conjecturé à cet égard mais qu'aucune réponse définitive pouvait être donnée. J'ai souvent observé chez les indigènes un fort désir de s'aventurer dans des sujets apparemment mystérieux et même de connaître des choses qui ne font pas partie de la révélation. Je pense que pour beaucoup d'entre eux ce ne sera pas une part négligeable de leur apprentissage d'accepter d'être ignorant des choses que le Sauveur a pensé convenable de cacher.

Avant que notre réunion s'achève, l'un des frères dit qu'il avait récemment été pris de l'idée selon laquelle Dieu savait que l'homme allait pécher avant de le créer. Était-ce l'homme qu'il fallait blâmer ou Dieu qui était l'auteur de son péché ?» (Rodgerson 1837, S.S.J. 10.)

(111) «C'est le sommeil, non pas l'intérêt éveillé, qui remplit nos temples à l'heure du service divin pour différentes raisons : étrangeté des discussions, articulation lamentable et douloureuse torpeur chez les orateurs. Il existe des sujets de sermons qui font étinceler de plaisir les yeux / des auditeurs ? / ; les discussions sur les terres, les lois, la propriété, le privilège, et elles continuent souvent jour et nuit ; sont suivies avec une ardeur sans faiblesse. Nos réunions religieuses servent obstinément et universellement aux chefs pour faire proclamer des avis, il en va ainsi des leçons scolaires. Il se passe rarement un sabbat sans que le temps soit pris par des discussions politiques dès que le missionnaire se retire. Ses remontrances ne sont pas entendues.» (Orsmond, lettre de 1849, citée par C. Newbury 1961, déjà citée ci-dessus.)

Avant ces considérations, ce pionnier de l'étude de la mythologie polynésienne rappelait à propos de la prédication le proverbe *ma'ohi* selon lequel l'homme qui chante toujours le même chant (*pehe*) finit par n'être plus entendu. F.A. Hanson dans un spirituel compte rendu du culte de Noël à Rapa, en 1965, fait état du « choc sourd qui interrompt parfois l'interminable série de sermons : c'est un enfant endormi qui est tombé de sa chaise. » (1965 (1973) : 144)

## 8. L'heure des bilans, 1826-1834

Dans les années 1826 se développe d'abord à Tahiti puis dans l'ensemble des Iles de la Société un mouvement religieux syncrétique dont certains aspects mettent directement en cause l'action de la L.M.S. Ce mouvement connu sous le nom de mouvement des *mamaia* ou «gens de la rouille» *tutae 'auri* juxtapose dans un saisissant raccourci symbolique, les points essentiels de la nouvelle configuration culturelle qu'on a, tout au long de ce chapitre, tenté de mettre en évidence. Le travail de N. Gunson traduit en 1963 me paraît apporter des plus larges perspectives sur la question : c'est donc essentiellement de cet article qu'on va tirer un exposé des faits, après avoir brièvement restitué le contexte politique de Tahiti-Mo'orea.

Pomare II, on s'en souvient, est mort en 1821 : il a désigné pour lui succéder son tout jeune fils, né la même année. Pendant ce premier «règne» dérisoire — Pomare III étant couronné en grande pompe dans le cadre d'une cérémonie où les chefs territoriaux les plus importants sont flanqués des missionnaires — les «faiseurs de roi» comme Nott et Pritchard, nouvel arrivé, vont s'employer à faire du bambin un parfait exemple d'éducation à l'anglaise. Sa mort en 1827 sera, écrit Newbury (1961 : 327), «un coup» pour ces projets ; il est en effet remplacé alors au «pouvoir» par Aimata, fille de Pomare II et Teremo'emo'e, une jeune fille de dix sept ans qui se désintéresse à l'époque totalement des «affaires» mais dont les écarts de conduite, caractéristiques de sa génération, font le désespoir des calvinistes. La stabilité institutionnelle est en fait assurée par les chefs des divisions territoriales traditionnelles, qui continuent d'appuyer la politique de la L.M.S. Chacune de ces unités territoriales est, on l'a vu, assortie d'une «paroisse» placée parfois sous la responsabilité d'un «maître indigène» ou d'un diacre polynésien. Depuis les retentissants échecs de John Williams à Ra'iatea, depuis les difficultés rencontrées par les «projets civilisateurs» des missionnaires, des lézardes sont apparues dans le baroque édifice institutionnel élaboré jusqu'alors.

### A. Les faits.

(sauf indication contraire, les numéros entre parenthèse renvoient à Gunson 1963)

Les signes d'une rébellion contre le discours biblique sont relevés dès les années 1821. Cette année là, Crook rapporte dans son journal que deux membres pratiquants de l'Église de Pape'ete, Tehoata et Ta'ataino, professaient contre le discours missionnaire leur mépris total de la mort ; et il écrit que la plupart des jeunes gens devenaient incontrôlables, se tatouant ostensiblement — contre les lois missionnaires — et «se rendant coupables de fornication et d'adultère». Le départ du mouvement dit des *mamaia* se situe en 1826 à Puna'auia ; G. Pritchard, futur consul d'Angleterre, vient de remplacer Crook à Pape'ete. A Puna'auia (Burder's point) le diacre Teao en chaire parle couramment du courroux de Dieu ; «son enseignement, écrit Gunson, spécifiait qu'il n'y avait pas d'enfer, ni de péché, de démon ou de châtiment futur». (245) Il parle de signes visibles de l'intervention de Dieu et conseille de prier en utilisant les textes «païens». Gunson note à cet égard que les missionnaires avaient constamment encouragé ce type de discours, étant eux-mêmes sensibles à des doctrines millénaristes parlant de l'avènement du règne du Christ ; on a relevé ci-dessus certaines de ces similitudes. Teao est suivi dans son aventure par un autre diacre Hue ; tous deux sont peut-être originaires de Ra'iatea ; l'un est un ancien proche de Pomare II, l'autre est apparenté à Utami, le célèbre chef de Puna'auia. En mai 1826, ils vont s'élever contre les dires de Pritchard et Darling (à Pape'ete et à Puna'auia) lorsque ces

derniers prêchent. Ils sont alors suspendus de leur diaconat ; cette surenchère sur l'analyse biblique est soutenue par leur croyance qu'ils sont en relation directe avec Dieu. Ces conceptions ont un retentissement important parmi la population de Tahiti Mo'orea et notamment parmi les membres de l'Église. Gunson note avec juste raison que ces phénomènes reproduisent la forme de la possession *ma'ohi* dont on a évoqué ci-dessus plusieurs exemples (chapitre II).

Orsmond décrit ainsi les effets de la *mamaia* dans sa mission de Tairapu : « Ils professaient que leur guide au moment de l'inspiration était vraiment Dieu lui-même ; 2) que les missionnaires étaient tous des menteurs quand ils prétendaient que l'âme ne meurt jamais ; 3) que le feu de l'enfer n'était rien qu'une fiction ; 4) que les humains devaient manger et boire abondamment et prendre toutes les femmes dont ils avaient envie pour que la terre ait une population abondante » (112).

Fin 1826, les principaux leaders sont bannis à Ra'iatea. L'effet de cette mesure est de propager l'hérésie aux Sous le Vent ; à Ra'iatea, les gens se réclamant du mouvement mettent en cause le code des lois missionnaires ne reconnaissant plus aucune autorité aux rois et aux chefs l'hérésie semble atteindre Huahine vers 1828, mais n'y paraît pas très virulente. Charles Barff parle « d'étranges conceptions » dans sa correspondance. Elle culmine à Maupiti, où le principal leader est Matapu'upu'u le célèbre diacre de Huahine dont on a évoqué le destin au chapitre II. Tamatoa, de Ra'iatea, envoie une force armée à Maupiti, mais il ne peut restaurer l'organisation de la petite église insulaire qui dépend de la station de Porapora. Le fils de William Crook, Samuel, note en 1828 que les gens « célébraient la communion chaque samedi et chaque mercredi, qu'elle était ouverte à tous, et qu'ils prenaient librement les femmes les uns des autres ». Il est le premier à mentionner l'existence d'une « doctrine du cargo », disant que les gens de Maupiti s'attendaient à « recevoir une grande cargaison d'étoffes venant du ciel » (264).

Le diagnostic de William Platt, envoyé dans la petite île et qui se fait huer, est lui aussi relatif à la question de la circulation des biens. Il écrit en 1828 :

« You have heard of the Prophets of Tahiti and of the Visionaries of Maupiti, but perhaps you are not aware that one half of their disaffection and spleen is against the subscriptions to the Society and the selling books and their teaching and practice are entirely against the Society — and all they have against us is our being agents of the Society and consequently embezzlers of People's property, and not a few of the simple have been beguiled to them » (113).

Darling quant à lui écrit que les leaders de la Mamaia tendaient à convaincre les gens qu'ils achetaient le salut de leur âme avec l'huile fournie pour les contributions (69) : dans les années 1830, de nombreuses correspondances parlent de ces « discours diaboliques » (*evil speeches*). Dans le courant de 1827, William Henry entend, à Mo'orea, l'apostrophe suivante, au cours d'une des réunions de Mai :

« You missionaries told us to make a ship for the King/the *Haweis*/ and that you have taken to yourselves. You then told us to buy one for the king, we did so : and that you have taken for yourselves. You then said Tamatoa must have one for himself. He purchased it and gave off all the property of his island

(112) Il est inutile d'insister sur la version négative des contraintes institutionnelles protestantes que présentent en somme ces revendications prophétiques.

(113) « Vous avez entendu parler des Prophètes de Tahiti et des Visionnaires de Maupiti, mais peut-être n'êtes-vous pas informé du fait que la moitié de leur désaffection et de leur malaise tient aux souscriptions à la société, au fait de vendre les livres et que leur enseignement et leurs pratiques vont contre la société — et que tout ce qu'ils ont contre nous est d'être les agents de cette société et de ce fait des accapareurs de la propriété d'autrui et il ne manque pas d'innocents attirés par ces gens. » (Platt, 15 novembre 1830, cité par Gunson 1978 : 310.)

that you have taken for yourselves, this little money you have given into our hands /i.e. to the «Treasurer/and now you want it back again. We will not give it...» (114)

Des mises en cause si radicales de l'ordre institutionnel ne peuvent qu'avoir de multiples répercussions. Dès l'avènement de Pomare IV au titre de «reine» de Tahiti en 1827, son entourage manifeste des sympathies pour la Mamaia, notamment du fait de la liberté sexuelle qu'encouragent les «hérétiques» ; cette liberté paraît associée à la culture *ma'ohi* originelle. De nouveaux conflits vont surgir après l'acceptation de la «reine» de tributs traditionnels comprenant des danses «lascives» lors de visites à Tairapu et aux Iles Sous le Vent, l'année 1830. Il semble que Pomare soit encouragée dans cette attitude par Mahine, par Teri'itaria sa tante et peut-être par sa mère.

Aux Iles Sous le Vent les chefs sont contraints par l'extension du mouvement de prendre parti. Tapoa sentant dans ses réseaux l'influence de la Mamaia et qui contrôle une partie de Porapora et Taha'a attaque militairement en 1830 l'alliance Ra'iatea-Huahine ; il est marié à Pomare IV. Les gens de la Mamaia lui conseillent toutefois d'entreprendre une expédition avant que le nouveau temple d'Utumaoro soit construit ; et de ne le faire que la nuit, le dieu chrétien étant un dieu «de jour» (ci-dessus). L'expédition apparaît ainsi comme une agression directe contre le parti de Jehovah, bien que Tapoa soit unanimement considéré comme un élève fidèle des missionnaires. Cette expédition se solde par la perte de son contrôle sur Taha'a, au bénéfice de Tamatoa ; elle a pour autre conséquence la séparation de Tapoa d'avec Pomare, dont on se rappelle les connexions généalogiques avec les chefs de Ra'iatea ; Pomare se remarie avec un membre d'une unité de descendance *ari'i* de Huahine, Ari'ifa'a ite ; il est aussi petit-fils de Tamatoa III. L'alliance des chefs de Pare et de Ra'iatea est ainsi rééditée, bien qu'Ari'ifa'a ite soit considéré comme originaire de Huahine, où il réside.

Ce mariage encouragé par les gens de la *mamaia* qui paraissent avoir une grande influence sur la reine, a contre lui un parti de juges de Tahiti qui veulent réaffirmer une autorité contestée ; autour d'eux se créent des factions militaires qui s'affrontent à Tahiti en 1833, sous la forme par exemple de la «traditionnelle» opposition entre les chefs de la presqu'île et ceux du Sud et de l'Ouest de Tahiti.

Gunson rapporte que l'un des derniers coups portés au mouvement, dont les adeptes sont connus pour leurs qualités de guérisseur, consiste dans leur refus de se faire vacciner contre l'épidémie de petite vérole de 1841 — la maladie apparaît à nouveau comme «l'épée de Dieu» dont parlent les missionnaires.

## B. Le rejet des médiateurs

Le discours développé par les meneurs du mouvement des *mamaia* et partagé par une masse non négligeable de *Ma'ohi* apparaît comme une tentative de structuration de la conjoncture développée depuis la victoire du christianisme et comme une explication des malentendus culturels qui en constituent la base. Alors que les hommes de la L.M.S. croient que Jehovah a «vaincu», les réseaux de *mamaia* qui entourent Tapoa juxtaposant les dieux diurnes de l'Europe aux dieux nocturnes polynésiens, montrent que Jehovah n'est considéré par les *Ma'ohi* qu'un principe intégrateur parmi d'autres, dominant certes, mais accepté en quelque sorte sous bénéfice d'inventaire ; les oppositions aux codes des lois missionnaires sont une conséquence directe de cette attitude. Les aspects les moins assimilables par les modèles culturels *ma'ohi* du discours chrétien — notamment les projets de réforme de la sexualité et des formes matrimoniales — sont rejetés ; de la même manière que, lors de l'affaire de l'*Endeavour* la médiation commerciale de John Williams et Threkeld est rejetée au

---

(114) «Vous missionnaires nous avez demandé de faire un bateau pour le roi /le Haweis/ et vous l'avez pris pour vous. Vous nous avez demandé d'en acheter un pour le roi, nous l'avons fait : et vous l'avez pris vous. Vous avez dit ensuite que Tamatoa doit en avoir un lui-même. Il l'a acheté, et il a dilapidé toute la richesse de sa terre, et ce petit argent que vous avez mis dans nos mains /dans celles du "Trésorier"/ vous voulez le récupérer. Nous ne le donnerons pas.» (W. Henry, 26 janvier 1828 ; aussi Ormond, 20 mai 1827, S.S.J. 87, cités par Gunson 1978 : 309.)



Pomaré IV.  
(Cliché Musée de l'Homme)

profit d'une source d'information considérée comme plus directe le «Bureau» londonien, de même le rôle médiateur des pasteurs à l'égard de Dieu est mis directement en cause ; comment exprimer plus clairement le fantasme collectif de la prospérité qu'avec l'attente des gens de Maupiti d'une «cargaison d'étoffes venant du ciel», étoffes dont on connaît le rôle central dans les transactions polynésiennes au début du XIXème siècle.

Le terme *mamaia* a pour signification dans le dictionnaire de la L.M.S. «abortive fruit that falls from the trees» (128) ; il apparaîtrait sous la plume d'Orsmond dans des correspondances de 1982 (Gunson 1963 : 236). On ignore toutefois si cette appellation était *revendiquée* par les leaders du mouvement ou s'ils ont été nommés ainsi de l'extérieur.

On a beaucoup conjecturé sur l'autre appellation des *mamaia*, les *tutae 'auri* littéralement les «excréments du fer», c'est-à-dire la rouille. Il est intéressant de noter que cette expression est toujours utilisée à Ra'iatea dans les années 1920 ; elle désigne alors les «indigènes qui prennent part aux danses» d'après le témoignage de la femme du pasteur Brunel alors en poste dans cette circonscription ecclésiastique, auteur d'un opuscule intitulé *Aux Iles Sous le Vent, Tahiti et ailleurs* (Berger Levrault 1927 : 54).

On ne peut que relever l'importance jouée par le fer dans l'articulation entre les archipels polynésiens et l'Occident, depuis les constatations à cet égard de Vancouver en 1792. Les termes *mamaia* et *tutae 'auri* renvoient ainsi à des apparitions adventices d'un donné de l'environnement : des fruits sont produits avant terme, une substance se détache d'un objet. De telles expressions métaphoriques sont courantes dans le lexique polynésien, qui compare par exemple les territoires dépendants à des «rejets» de végétation (*'aihua ra'au*), ou des migrants partis du groupe de résidence originel «souche» (*tumu*), à des fleurs de badamiers dérivant et producteurs de nouvelles souches (*hotu painu*). Les gens de la *mamaia* étaient vus comme des



fruits trop verts pour la lente maturation qu'entendaient explicitement leur imposer ceux qui se présentaient comme les jardiniers d'une nouvelle culture ? Se considéraient-ils eux-mêmes comme se détachant du fer, pris comme métonymie de l'Occident ? C'est, me semblé-t-il, autour de ces jeux de mots qu'il faut chercher une interprétation vraisemblable, d'ailleurs nullement nécessaire à la compréhension des grands axes de la révolte.

Gunson rapporte que l'expression de *tutae 'auri* aurait été «inventée» par Henry Bicknell, missionnaire sursurien de Mo'orea : mais on voit mal qu'une telle invention ait fait fortune sans se baser sur des spécificités du discours citée par Gunson (236) selon laquelle l'expression *tutae 'auri* serait basée sur le résultat d'un jeu de mots sur *te'ute'u ari'i*, «homme de confiance des *ari'i*» me paraît étayée par aucun argument lexical ou sémantique ; de plus, les chefs polynésiens étaient loin d'être unanimes sur leurs rapports avec le mouvement.

La révolte syncrétique des années 1826-1833 apparaît comme une dernière tentative de la culture polynésienne de dépasser les contraintes institutionnelles dans lesquelles elle paraît vivre à l'étroit, et de réaliser le projet symbolique d'un maniement direct de la civilisation occidentale, que révèle le contexte ayant présidé à l'adhésion massive à Jehovah des années 1815-1820. C'est bien la loi de Jehovah, de l'Occident, qui va désormais s'imposer aux Polynésiens, dépourvus avec cette première défaite de principes structurateurs autonomes.

### C. Bilans missionnaires

Car l'Occident depuis Cook et Bligh a beaucoup entendu parler de la Polynésie. La politique de la L.M.S., les rêves de la congrégation tahitienne de faire de l'archipel un modèle de réussite, «une grande et glorieuse œuvre de Dieu effectuée par la faible instrumentalité des hommes» comme l'écrit Davies en 1834, ont contribué à placer l'archipel lointain sous les regards de la civilisation européenne, avec tous les stéréotypes, les conflits à résonance politique ou religieuse, la mésinformation et les partis pris qu'une telle situation suppose. Dans les années 1830, des attaques de plus en plus précises convergent contre l'action de la L.M.S. en Polynésie, attaques souvent basées sur la vision du bon sauvage : la publication des écrits de l'amiral russe Kotzebue en 1830 (Gunson 1978 : 171) très critique à l'égard de l'action de la L.M.S. va susciter des réactions horrifiées de la part des pasteurs qui se sentiront obligés de répondre aux «horribles mensonges» et s'y mettront à plusieurs : Ellis publiera une réponse en 1831, Davies écrira en 1834 une longue synthèse sur les modifications positives obtenues analogues à celles qu'il développe dans la conclusion de *l'Histoire de la Mission Tahitienne* (des extraits de cette synthèse ont déjà été cités ci-dessus, II). Ces échanges de pamphlets et de correspondances inaugurent remarquons-le en passant, une spécificité du discours sur la Polynésie, consistant en somme à parler du bonheur ou du malheur des Polynésiens sans penser une seconde à leur demander leur avis ; Tahiti devient ce dont on parle, un enjeu du discours, non un lieu habité de femmes et d'hommes réels confrontés à des problèmes ou à des choix d'une égale réalité. L'année 1839 la poursuite de ces polémiques amène la congrégation des pasteurs à solliciter le témoignage d'hommes de mer anglais comme le capitaine Hervey (S.S.L. 12), et le Bureau londonien qui pense à abandonner la Mission à solliciter les témoignages et points de vue de la dite congrégation. Des extraits de lettres d'Orsmond, d'Henry, de Charter et autres sont réunis. Ces contextes officiels où les évaluations politiques se mêlent aux douleurs ou aux angoisses personnelles, sont peu propres à laisser se dégager des informations cohérentes ; les liens des hommes de mer avec leurs compatriotes les amènent à dresser un tableau idyllique de la vie des stations. Le trait commun de cette agitation épistolaire est un malaise grandissant déjà parfaitement perceptible chez Orsmond, sourd chez Platt ; Orsmond à qui les directeurs ont reproché ses vitupérations, fulmine : «Je ne dénie pas ce qui a été fait, je demande qu'une discrimination soit faite entre le sentiment et la forme, la coutume et les principes, l'influence des chefs et les effets de la grâce salvatrice (...). Des temples ont été construits mais ils ne sont pas la descendance de l'amour de Dieu répandu dans le cœur, et conduisent l'individu actif à tendre les bras pour le bénéfice de son prochain ; ils sont la descendance de l'auto-glorification, et leur site doit toujours être celui d'un grand marae. (...) La volonté de la reine est parole d'Évangile (...). Je ne tremble jamais autant que lors des dimanches de communion, car je suis sûr que la sainte communion est prostituée (...). L'ivrognerie remplit nos rivages. Depuis mon arrivée, je n'ai jamais vu le dixième de l'ivrognerie actuelle. Les Tutae auri — parti des débauchés — dit «nous avons été abaissés depuis suffisamment de temps, nous aurons désormais notre bière d'orange et notre cidre de Ti.» (22 June 1839, Tahiti, S.S.L. 12)

Henry met l'accent sur des baptêmes qui «glorifient le nom de Dieu» bien qu'il se plaigne de vol de son propre bétail par des membres de l'Église (27 February 1839, Tahiti) ; Charter est désespéré : «Ils n'ont aucune idée de la vraie religion (...) l'amour du Sauveur pour leurs péchés est à leurs oreilles comme un conte oiseux (...). Mais il aurait été non seulement plus juste envers la congrégation chrétienne d'Angleterre si des descriptions plus correctes avaient été faites, mais encore plus dans les intérêts de la Mission, du fait que cela aurait donné plus de vraisemblance aux supplications les plus sérieuses et les plus constantes faites en faveur des habitants de ces Iles. Quelque chose a certainement été fait, mais la grande majorité des gens sont dans un état tout aussi déplorable à présent que dans l'obscurité païenne et en fait nombre d'entre eux sont des païens déclarés. (...) Ils ne connaissent ni ciel ni enfer. Douleurs interminables, douleurs interminables.» (Ra'iatea 28 Sept. 1839, S.S.L. 12)

Voilà, dans les années 1830, dans quelles inextricables problèmes se débattrent les hommes de Dieu, alors que la présence européenne se fait chaque jour plus importante.



*Couple d'évangélistes tahitiens. 1869.*

Chapitre Quatre :

ÉPREUVES DE FORCE (1826-1847)

## CADRE CHRONOLOGIQUE

- 1828 *Archipel polynésien*. Règlements de ports mis au point par le capitaine du *HMS Satellite*.
- Années 1830 Augmentation de la présence européenne ; nouvelles lois relatives à la présence étrangère.
- 1832-1835 *Tahiti Tuamotu*. Incident du baleinier *Truro*. Visite du *Beagle*.
- 1836 *Tahiti* consulat des Etats Unis. Expulsion de prêtres catholiques venant des Gambiers.
- 1837 Mission de police des Iles du Pacifique confiée à l'amiral français Dupetit Thouars  
Création d'un consulat anglais.
- 1838 Demande de réparations de Dupetit Thouars au gouvernement tahitien.
- 1839 Création d'un consulat français. Voyage de l'*Artémise*.
- 1842 Acceptation d'un protectorat français.
- 1843 *Paris, Londres*. «Demande» tahitienne de protectorat est acceptée. L'Angleterre donne pour consigne à sa flotte du Pacifique de ne pas intervenir à Tahiti.
- 1844-1846 *Tahiti*. Résistance armée de la population tahitienne : reine Pomare à Ra'iatea ; le protectorat est transformé en annexion.
- 1847 *Tahiti*. Le protectorat est rétabli ; institutions franco-tahitiennes, avec droit de veto du gouverneur sur toute décision.

## 1. Prologue : la force a ses raisons

Ce chapitre délaisse quasi entièrement notre région de référence, les Iles Sous le Vent, pour examiner l'évènement majeur que constitue l'établissement du « protectorat » français sur Tahiti. Cette parenthèse était en effet indispensable pour comprendre le processus ultérieur, assez comparable, qui amènera les Sous le Vent dans l'orbite française, quarante ans plus tard, et qu'on pourra reconstituer avec beaucoup de précision. L'évènement « coupe » politiquement en deux l'archipel de la Société, les Iles dites alors « du groupe Nord-Ouest » restant indépendantes et organisées selon des formes analogues à celles que l'on a examinées dans le chapitre précédent. Cependant la saisie de Tahiti concerne directement les Polynésiens des Sous le Vent, si attachés à leur autonomie, et modifie en partie leur appréciation de la situation historique.

Comme à l'accoutumée, on souhaite moins apporter des faits nouveaux sur la chronologie que montrer comment différents schémas et logiques culturelles orientent les faits historiques eux-mêmes. Le processus que l'on évoque ici peut d'après l'unanimité des témoignages disponibles se répartir en trois phases : incidents entre Polynésiens et étrangers ou entre étrangers (1828-1837) ; création de représentations diplomatiques des grandes puissances et intervention de ces puissances (1837-1838) ; annexion française de Tahiti et ses conséquences (1838-1846). Chacune de ces phases est délimitée dans le discours historique sur la Polynésie par des faits spécifiques, tel pillage de navire aux Tuamotu, telle rixe entre baleiniers et Polynésiens à Pape'ete ; cependant, aucune tentative d'interprétation n'est faite sur les logiques qui sous-tendent ces attitudes ; la fameuse « anarchie » des années 1830, qui motive l'intervention des grandes puissances, est par exemple considérée comme une sorte de fatalité naturelle. Il en va ainsi de la pénétration tragique de l'alcool, qui d'après Orsmond « emplit les rivages de la Polynésie » en 1839 (cité ci-dessus, chap. III). La constatation de l'« anarchie » polynésienne est faite cependant dans un code spécifique : celui d'États centralisés pour lesquels l'intégrité et le contrôle du territoire sont déjà, dans les années 1830, la base naturelle de toute constitution politique. Cependant, il s'agit de l'ordre social, au sens de « la loi et l'ordre », la situation tahitienne, au moins en 1836, apparaît au contraire remarquablement contrôlée : la constatation d'Orsmond, selon laquelle les pasteurs protestants sont alors menés « par les chefs, par la loi et par la forme », date précisément de cette année-là ; ses développements scandalisés sur la convocation obligatoire d'infirmités au culte dominical montrent, c'est un euphémisme, qu'il n'y a aucun laisser aller dans l'ordre politique interne. Le qualificatif de l'anarchie référerait alors à l'incapacité du pouvoir tahitien de solutionner les incidents avec les Européens ; mais alors l'anarchie tahitienne est en fait une anarchie européenne, qui s'exprime dans la loi du plus fort — par l'exemple dans l'exhibition provocante par les capitaines de navires se promenant à terre de leurs armes personnelles.

On ne prétend pas apporter ici des réponses exhaustives à toutes ces questions ; mais on souhaite au moins les poser dans des termes significatifs. Cette visée est mise en cause par l'utilisation de notions comme celle d'anarchie, qui pose comme principe d'explication cela même qu'il s'agit d'expliquer. Que la situation tahitienne — en fait des alentours de Pa'pe'ete — soit devenue rapidement incontrôlable par les chefs tahitiens dépourvus de force coercitive, policière, organisée, dans les années 1830-1840, cela est incontestable. Cette évolution est cependant directement liée au débarquement de plus en plus important numériquement d'hommes qui mettent en avant la force brutale avant toute autre considération, quand bien même la « constitution » tahitienne, sous la forme des lois missionnaires, procède largement de concepts européens ; cela est aussi incontestable. Dans cette évolution on peut voir se dégager une sorte de surévaluation de la puissance militaire européenne, telle qu'elle est utilisée par les baleiniers et autres aventuriers de tous acabit : « le pouvoir/des capitaines/ était la loi », écrit Orsmond en 1849, et « les menottes faisaient trembler tout un chacun ». Pour-

tant, la population tahitienne est alors largement pourvue de mousquets, l'un des biens les plus convoités et recherchés depuis près d'un siècle ; et la supériorité numérique aidant, on peut penser que l'intervention de guerriers de différentes unités territoriales aurait réduit à la raison les auteurs d'incidents. Cette solution ne semble jamais avoir été prise en considération ; la raison parfois avancée est la peur, clairement exprimée par différents chefs, d'une intervention militaire qui en représailles se saisirait du pays. C'est pourtant ce à quoi le processus historique à l'œuvre dans les années 1830-1840 aboutit.

Quel que soit l'éclairage donné aux différents faits évoqués, c'est la question de la force et de son utilisation qui se repose dans chaque cas ; non seulement dans celui, d'ordre purement policier, des incidents entre équipages de bateaux et Polynésiens, mais aussi de manière plus subtile et moins évidente, dans les différentes confrontations « diplomatiques » qui s'ensuivent. Le processus historique évoqué rappelle que la force, en tant que concept, ne se résume pas à son exercice, au fait de tirer, de frapper, de blesser ou d'occire, mais à différentes évaluations sur le moment de son utilisation, sur le contexte et les buts de cette utilisation. Bref, l'utilisation de la force apparaît liée à des visées spécifiques et ressortir, elle aussi, du domaine culturel, de « choix » symboliques. Cela est particulièrement évident dans le cas des officiers français responsables personnellement de l'annexion de Tahiti, qui procèdent à cette annexion sans même savoir exactement si elle ne sera pas désavouée par leur gouvernement et sans savoir exactement ce qu'ils vont faire de cette « victoire » : les essais de colonisation, qui pourraient plaider en faveur de considérations économiques, n'interviendront que vingt ans après ; les premiers rapports sur les productions locales (par l'amiral Dumont d'Urville en 1838) sont loin d'être optimistes. Quand bien même la production de perles — dont le marché européen semble déjà saturé en 1838, tant la traite a été importante — ou d'arrow root constitueraient de réels enjeux économiques, ces perles et cette arrow-root servent aux parures des dames de la cour ou à la confection des puddings à l'anglaise ; l'annexion acceptée joue en faveur de « l'avancement » des officiers qui l'ont décidée, bref, l'usage de la force renvoie à toutes les visées culturelles de l'ordre européen naissant. L'amiral français Dupetit Thouars, si soucieux de gloire, écrit dans le résumé des motifs de la première intervention de 1842 : « en fait d'influence, rester stationnaire chez un peuple naissant à la civilisation c'est rétrograder ; il faut que notre influence progresse jusqu'au moment où elle sera toute puissante » (A.N.S.O.M. A21, carton 3).

La confrontation militaire, qui se situe alors à l'horizon de tout contact entre Européens et Polynésiens, est à l'évidence démesurément inégale. Ceci n'explique pas en soi la raison de la non intervention des pouvoirs polynésiens dans les incidents violents qui opposent leurs ressortissants à ceux de l'Europe, avant que les puissances politiques elles-mêmes se mettent de la partie : on peut penser en effet, que la constitution d'un « bras séculier » efficace à Tahiti aurait fait l'affaire des « puissances » constamment contraintes, depuis la Nouvelle Galles du Sud ou le continent européen, d'envoyer des navires chargés de faire la loi dans le Pacifique. On est ainsi contraint de penser que l'anarchie tahitienne des années 1830 n'était pas une anarchie *pour les Tahitiens*, au sens où elle ne valait pas qu'on intervienne ; cela, on y insistera plus tard, n'était pas le cas de l'intervention militaire française de 1842, suivie d'une longue résistance armée.

On pourrait ainsi être amené à dégager une opposition entre les deux cultures en présence : l'Europe serait « brutale », la Polynésie serait « douce », c'est au vu de cette opposition que le processus menant à l'annexion française pourrait être lu. Cependant, ce n'est pas si simple, puisque la longue résistance polynésienne montre que la force n'est nullement, de la part des *Ma'ohi* une hypothèse à négliger ; on peut rappeler que la force militaire en tant que telle était considérée comme une véritable valeur par la culture originelle (chapitre II). Le processus historique qui mène à l'annexion française met en évidence des utilisations spécifiques de la force, des sortes de « seuils » de déclenchement de son utilisation. Le deuxième point qu'on voudrait mettre en évidence est le suivant : à partir de la conversion au christianisme, la grande majorité des Polynésiens s'est sentie, selon sa propre logique, relever de l'Angleterre. On a longuement souligné ci-dessus comment l'installation de l'Eglise protestante polynésienne a incorporé différents aspects de la culture *ma'ohi* et de l'Occident. La résistance à l'annexion procède d'une référence à ce syncrétisme, alors considéré comme une donnée propre de la culture polynésienne, et mis en perspective historique avec la politique de Pomare II ; si l'on est fidèle à l'Angleterre, c'est que l'on est fidèle à la politique de Pomare II, donc à l'histoire polynésienne. La période antérieure à l'annexion est vue par certains vieux Polynésiens des Sous le Vent comme « *hau peretane* », pouvoir britannique.

A partir de l'annexion française, la confusion est comble ; car quand bien même le pouvoir français reste, comme j'y insiste plus bas, largement extérieur au tissu culturel et social, au moins les premières décades, il faut interpréter cet événement majeur, s'accommoder de sa présence. L'opposition entre le protestantisme et

le «papisme» soudain réalisée — dans la coexistence d'un pouvoir d'obédience catholique et d'une société à large dominance protestante — est «informée» par les conflits politiques internes : des factions pro françaises et anglaises se créent, et même (chapitre V) les oppositions territoriales sont «lues» selon ce code, au moins dans le cas des Sous le Vent. On retrouve ici, à l'intérieur même du discours polynésien, la pertinence des oppositions ethniques que l'on évoquait dans le premier chapitre de ce volume. Je reviendrai sur cette question dans les développements finaux de ce chapitre. Il reste qu'à partir de cette situation la culture polynésienne ne peut plus se référer à elle-même ; elle ne peut plus se référer qu'à *d'autres* cultures, selon ses propres *formes*.

## 2. Actualité de l'annexion française de Tahiti

### A. Présence française, présence étrangère

Dans les années 1830-1840, les «Mers du Sud» et l'ensemble du Pacifique assistent à l'expansion des deux grandes puissances maritimes, la France et l'Angleterre. Cette dernière est présente dans le Sud de L'Australie, d'abord colonie de déportation devenant un centre de production de viande, de laine, et de grain ; le gouverneur de la Nouvelles Galles du Sud constitue l'une des principales autorités politiques de l'immense Océan ; sous son contrôle est placée la Station navale anglaise du Pacifique, forte d'une centaine de vaisseaux, qui représentent cependant une puissance de feu légèrement inférieure à celle de l'équivalent français dans les années 1835 (1). Les missions protestantes installées aux Cook à partir de 1821, à Tonga à partir de 1826, à Samoa et Fidji à partir de 1835, constituent autant de relais de cette influence. Les réseaux et les «routes» commerciales s'organisent ; la présence européenne se structure dans le mouvement commercial lui-même. Avec la fin des entreprises napoléoniennes, le rétablissement de la monarchie en France, la traditionnelle hostilité entre les deux puissances s'est atténuée. La lutte d'influence reste sévère mais masquée ; on évite l'affrontement ouvert. Dans l'esprit des gouvernements — et, par différents biais fournis par les cultures locales, dans l'esprit des sociétés océaniques — la diffusion de la culture occidentale est médiatisée par la diffusion des discours religieux. Dans cette optique, la France est marginalisée. Avec l'influence profonde, l'intériorisation du discours protestant sous ses formes wesleyenne ou calviniste, il est difficile à des missions catholiques de s'implanter ; on se souvient que, dans ce discours, l'idéologie du «progrès» s'associe au protestantisme et s'oppose à la «sauvagerie» et à l'«idolatrie» : or, ce dernier qualifiant est habilement associé par les missionnaires protestants au catholicisme ; cette crainte d'une «régression» si présente dans l'esprit des Polynésiens ruraux concerne aussi toute éventuelle velléité d'adoption de la religion catholique ; Orsmond, avec un singulier aveuglement pour ce grand connaisseur des anciennes mythologies polynésiennes, les taxe de «sœurs aînées du papisme» (*eldest sisters of Popery*).

En quelques années — entre 1837 et 1845 — la France va cependant parvenir à s'implanter sans retour dans l'île de Tahiti. Dans le contexte qu'on a brièvement indiqué, cette annexion déguisée et rebaptisée protectorat se fait évidemment contre ce contexte, et dans une sorte de confusion hâtive où l'accord tacite des deux gouvernements montre le rôle de figuration conféré aux Polynésiens — pourtant les premiers intéressés — dans cette confrontation mondiale.

Dans cette conjoncture c'est bien l'*impuissance* qui domine, et ce sentiment collectif subsistera jusqu'à nos jours. La France est représentée par ses officiers de marine, qui arrivent pourvus de leurs structures conceptuelles organisées autour de l'idée de l'influence nationale, leur ethnocentrisme aveugle, leurs manières politiques si «jacobines» que, pendant des décades, aucune affaire microscopique soit-elle échappera à l'œil omniprésent du puissant maître des lieux, le *gouverneur*. Le premier homme investi du contrôle ultime sur ce qui se passe dans les «États de la reine Pomare» sera Armand Bruat, à la fois souple et énergique, respectueux d'autrui dans ses rapports personnels — visitant les missionnaires anglais entre deux affrontements armés, recevant à sa table les chefs polynésiens, offrant des fêtes et des banquets — mais à jamais animé intérieurement de cette raideur nationaliste si propre à l'époque à s'assurer le fameux *avancement*, alpha et omega de la trajectoire des futurs fonctionnaires coloniaux. Bruat a son avenue dans le Pape'ete contemporain : c'est

---

(1) *Mémorial Polynésien* 2 : 184.



là que se tient le gouvernement de la Polynésie française. Pendant des années, les termes de l'«avenue Bruat» ont désigné dans le langage journalistique local, dans le parler français, l'être mythique ou mystérieux de ce gouvernement, soudainement imposé dans le cours d'évènements rocambolesques et qui resta à jamais *extérieur* au tissu de la société polynésienne.

La présence «française» à Tahiti se confondra longtemps avec la présence *administrative* : l'embryon d'administration qui suit l'annexion et se développe progressivement selon les politiques conjoncturelles du ministère de la Marine puis des Colonies, constituera l'essentiel de la représentation française jusque tard dans le XIX<sup>ème</sup> siècle : les tentatives d'établissement de colons resteront à l'état de velléités, hypothéquées dès l'abord par le coût des transports maritimes et par le monopole de fait du commerce anglo-saxon. Si bien que l'image de la sous-culture française aux yeux polynésiens sera confondue avec la fonction administrative et d'autorité sans que s'ébauche jamais aucune tentative d'ajustement «horizontal» telle que la pénétration de la L.M.S. peut en donner l'apparence.

Cette position d'extériorité, d'étrangeté du futur pouvoir colonial français est on ne peut plus apparente dans la manière qu'ont beaucoup de Polynésiens contemporains de parler des Français. Théoriquement Français eux-mêmes, ils se désignent bien rarement comme tels : *te farani*, les Français (la marque du pluriel *mau* étant souvent omise dans ce genre de locution générale) désigne une catégorie non polynésienne. Même si Bruat tente pendant les premières années de sa prise de fonctions de préserver l'existence de chefferies polynésiennes autonomes, la réalité centraliste du pouvoir français s'impose dès 1852 avec la *nomination* de ces chefs par l'autorité centrale, ce qui nonobstant les multiples ajustements progressifs à la réglementation française, obère à jamais le libre jeu des institutions politiques locales. Une lente dépossession politique s'engage qui transforme la dernière génération des chefs *ma'ohi* en ces personnages tristement vides, moins respectés que les instituteurs et simples transmetteurs des volontés de l'administration, qu'incarneront les «chefs de district» polynésiens de la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle.

*Aita e rave'a* : «il n'y avait pas moyen», voilà en quelle constatation laconique se résume souvent la perception contemporaine de l'annexion française de Tahiti. Constatation de l'impuissance devant une puissance militaire infiniment supérieure : constatation qui renvoie aux oubliettes toute discussion sur la légitimité de l'intervention de la France de même qu'elle nourrit, depuis lors, la nécessité confusément ressentie de la «protection» par une grande puissance.

En 1845, la Polynésie rentre dans la cohorte des sociétés vaincues. L'histoire polynésienne de l'époque ne peut aucunement se comparer terme à terme à l'histoire coloniale d'autres régions du monde, plus vastes, plus difficilement contrôlables, avec son halo d'expéditions militaires, de tractations et d'affrontements, de travail forcé. Les Polynésiens connurent eux aussi la force ; et l'on se doit toujours de garder en mémoire les *trois années* de résistance armée qu'ils opposèrent à l'intervention de 1843.

Une coalition de chefs, qui défendent chacun pour leur compte leurs assises territoriales, parvient alors à mobiliser des milliers d'hommes en armes. Mais ce genre de guérilla ne peut durer qu'un temps dans les îles hautes, où la plaine littorale qui recèle l'essentiel de la production vivrière est aussi un lieu particulièrement dangereux pour les guerriers *ma'ohi* ; ils sont traditionnellement plus aptes à l'escarmouche et à l'engagement furtif qu'à la bataille rangée ou à la guerre de position à laquelle excellent les armées occidentales, et que les espaces dégagés peuvent seuls accueillir. C'est l'intégrité territoriale que les Polynésiens défendent alors, intégrité qui, constituée de différents contrôles superposés, font la base même de l'univers social polynésien : elle est donc valorisée à ce titre.

Quand après 1845, le régime politique du protectorat, provisoirement aboli est rétabli, l'intégrité des contrôles territoriaux des *ari'i* les plus importants n'apparaît plus menacée ; bien mieux, nombre d'entre eux dont Pomare IV perçoivent d'importantes pensions, listes civiles et prébendes. Le contrôle de flux économiques étant placé par la culture *ma'ohi* dans une position particulièrement importante — la légitimité se résument, traditionnellement, dans le fait même de saisir ou de recevoir des biens — cette situation apparaît comme la métaphore de la situation antérieure ; Bruat qui contrôle étroitement l'activité des missionnaires de la L.M.S., ayant cependant l'intelligence de garantir le libre exercice du culte protestant, les raisons de lutter

sont bien minces. Il faudrait en effet qu'il existât une référence à une notion telle que la *souveraineté* ; mais la logique des contrôles «tribaux» ou «sous tribaux» ne fait aucune place à une telle notion, qui procède d'une logique centraliste, largement étrangère aux chefs polynésiens. On ne s'est pas seulement battu pour bouter hors de Tahiti une présence étrangère, hypothétiquement imposée et abhorrée ; «hypothétiquement», car les chefs polynésiens ne sont nullement unanimes devant les visées françaises ; on s'est battu pour être *effectivement protégé* au sens militaire, dans le cadre de la pénétration européenne dans le Pacifique sud.

Le long développement précédent a tenté de montrer comment les Polynésiens se sont littéralement emparés du christianisme protestant. Contrairement à d'autres situations historiques, la logique de la domination coloniale n'a pas *précédé* en Polynésie l'introduction du christianisme. On échouerait donc à trouver dans ce processus historique de départ la marque unique d'une quelconque *contrainte*. Les désordres qui font tant souffrir les missionnaires anglais à partir des années 1830 sont le résultat des multiples méprises collectives sur lesquelles sont littéralement *construits* les différents aspects institutionnels syncrétiques qui en une vingtaine d'années se sont lentement élaborés et de la *perte de sens* qui s'est ensuivie. Au moment où *Ma'ohi* et missionnaires anglais commencent à percevoir ces difficultés, il est trop tard : plus anciens, ces bouleversements sont déjà trop largement engagés, et le christianisme est perçu comme une donnée propre de la culture polynésienne. Ceci témoigne du souci collectif, exprimé par les Polynésiens de faire de certains aspects de la culture occidentale des données de leur propre culture.

Or le processus qu'on va désormais examiner montre que cette sélection par les Polynésiens des aspects de la culture occidentale qu'ils considèrent comme positifs est porteuse pour eux des plus graves dangers : l'annexion française de Tahiti, qui est directement consécutive à la présence protestante lui est aussi liée dans la logique culturelle de l'époque. Au delà de la rhétorique diplomatique qui sert de prétexte à cette intervention, cette dernière se situe bien dans le cadre de la lutte d'influence que se livrent les représentants de la France et d'Angleterre, ces ennemies intimes, dans le Pacifique Sud. Dans le premier chapitre de cette partie, qui tentait de formuler quelques logiques culturelles inconscientes, je parlais d'un principe de non-exclusivité des relations politiques. Par cette formulation maladroite, je voulais désigner un phénomène bien réel, lié à cette tendance de la culture *ma'ohi* à la *sélection* de traits culturels extérieurs, qu'on a essayé dans le chapitre précédent de mettre en évidence. Il est assez significatif que C. Newbury commence son article sur la résistance — et la collaboration — tahitiennes à l'intervention française de 1844-1847 par des considérations analogues. «Était-il possible, écrit-il notamment, aux sociétés mélanésiennes et polynésiennes d'opérer une sélection pour la technologie et les idées européennes, sans tomber sous l'influence formelle ou informelle de techniciens et d'idéologues de la 'civilisation' européenne.» (1973 : 5) Or cette question est évidemment assortie d'une réponse négative implicite : ce n'était pas possible, et la dépossession politique négative devait suivre la dépossession religieuse. Cette fatalité supposée n'est pourtant que le résultat de la logique nationaliste, qui anime les interlocuteurs occidentaux des Polynésiens : ces derniers, tels qu'on peut les voir représentés par leurs chefs et leur «reine», imaginent fort bien leur petite société comme une cellule autonome à l'intérieur d'un réseau d'influence plus vaste, lié à l'Angleterre. Ces conceptions se retrouvent un siècle plus tard, avec le long combat polynésien pour l'autonomie «interne», après la deuxième guerre mondiale. Or la logique des puissances occidentales est une logique du tout ou rien ; du côté français, annexer ; du côté anglais, ne pas intervenir ; de toute façon, imposer la référence à un pouvoir *central*. Ainsi, à partir du moment où la société polynésienne est confrontée avec une présence européenne, la culture occidentale se livre sur elle à une sorte de travail de *réécriture*. Des incidents avec des aventuriers puis des prêtres catholiques venus s'installer à Tahiti sont nommés *diplomatiques* ; on traite avec Pomare IV comme si elle parlait le même langage, était pourvue des mêmes pouvoirs que George III ou Victoria, alors que la situation politique est toujours fortement marquée par la multiplicité des contrôles territoriaux (tous les documents importants des années 1835-1840 sont par exemple signés d'au moins trois noms de chefs tahitiens).

L'intervention occidentale sur Tahiti, la série d'incidents entre Européens et Polynésiens qui la précèdent, impose ainsi à la situation historique les définitions spécifiques de l'Europe ; à partir de cette situation, qui s'ébauche avec les premiers traités entre Polynésiens et Anglais et l'attitude des chefs polynésiens se déchargeant sur la plus proche puissance de l'exercice de la sanction, la culture polynésienne va perdre progressivement le contrôle sur son propre destin.

## B. Le regard des officiers

On a jusqu'à présent opéré une sorte de plongée dans l'univers polynésien historique, dans les projets collectifs qu'on peut y discerner et qui président à la douloureuse et naïve tentative d'articulation avec ce que les *Ma'ohi* ont pensé être l'Occident. Il est temps d'élargir le champ du regard, et de considérer la minuscule société insulaire perdue au milieu de l'immense Pacifique, à des mois de navigation de l'Europe, secouée par la révolution française puis par les guerres napoléoniennes, et bientôt par l'émergence des nationalismes. Tel devait être aussi le regard de ces officiers de marine à qui les formes politiques occidentales déléguaient la représentation de leur être collectif. Dupetit-Thouars puis Bruat, premier gouverneur de Tahiti, arrivant dans le Pacifique en 1837 et en 1843, dans leurs uniformes chamarrés, sur le pont de leurs navires armés en guerre, à la tête de détachements disciplinés, se sentent incontestablement représenter la France, et mesurent peut-être en même temps le caractère dérisoire d'une telle rencontre. Il est bien possible que, le langage diplomatique en plus, les interventions de plus en plus pressantes des grandes puissances auprès de la société polynésienne se soient apparentés dans leur esprit à de quelconques opérations de maintien de l'ordre dans le Limousin ou en Basse Normandie. On ne parlera de Tahiti dans l'Europe de Louis Philippe et de Victoria que parce que s'y font quelque peu malmener en 1836 deux prêtres catholiques. Il suffisait d'une pichenette au regard de la puissance militaire française, pour conquérir le Tahiti de ces années-là, et les gens de la L.M.S. ne cesseront pas d'en informer les chefs polynésiens ; quand bien même, leur disent Darling, Barff et d'autres, avec une exagération significative, vous vous opposeriez aux soldats et si vous les exterminiez, il en viendrait d'autres, et vous seriez tous morts avant que le gouvernement s'avise même des dommages que vous lui avez causés.

Il serait d'autre part parfaitement injuste de représenter les officiers français responsables de l'intervention sur Tahiti, comme assoiffés de sang. Ils partagent certes l'idéologie militaire de l'époque, et certains plus que d'autres ont particulièrement envie «d'en découdre», c'est le cas par exemple de Dupetit-Thouars, qui se plaît beaucoup à lancer des ultimatums. Mais ce n'est jamais — en tout cas explicitement ou consciemment — par une sorte d'amour ontologique de la violence : ou plutôt, cet instinct de mort universellement présent est chez eux codé à un point extrême par le code diplomatique. Dans bien des cas, le déclenchement de l'ordre de tirer est lié aux outrages au pavillon ou au non-respect des engagements, l'interprétation du non-respect étant évidemment à leur discrétion.

### 3. La force et le malentendu

La question de la *force* est ainsi placée au centre du présent chapitre : elle émerge avec une particulière insistance des conjonctures historiques qu'on va désormais examiner. On paraît ainsi quitter les subtiles ou tragiques confrontations culturelles auxquelles les développements consacrés aux diverses orientations de la politique missionnaire (chapitre III) nous avaient habitués.

L'attention est portée sur la confrontation de la culture polynésienne et d'acteurs qui lui sont totalement extérieurs : ces acteurs par le biais de la violence masquée ou ouverte, par celui d'épreuves de force qui insistent sur la faiblesse de la position polynésienne, brisent toute tentative d'échange contractuel. L'expression par tant de chefs polynésiens de la peur des canons européens est déjà conscience du rôle de ces canons dans la relation avec les cultures européennes : qu'il s'agisse de l'armement des navires de guerre, ou de celui plus «léger» mais non moins «parlant» des multiples baleiniers qui depuis les années 1820 se multiplient sur les rivages des îles.

Deux types de conjoncture se construisent sur le langage de la force : dans l'un, des capitaines de navire, les membres de leur équipage étalent leur violence avec un transparent cynisme, se considérant hors ou au-dessus des lois, de ces lois missionnaires qui forment la base du nouveau contrat social et dont l'un des buts explicites (chapitre III, 3) était précisément le contrôle de la violence armée ; dans l'autre, des amiraux, des consuls, de distingués officiers de marine font entendre, avec toute la courtoisie souhaitable et sur le mode diplomatique, que la sanction de leur analyse de la situation se situe dans l'usage des armes dont ils disposent ; intermédiaires entre ces deux modalités, des traitants d'ailleurs bien accueillis s'installent avec leurs références propres.

Ces conjonctures sont liées. C'est à des fins de «police» des îles du Pacifique que, pour la première fois, des escadres officielles représentant es qualités le gouvernement d'une station européenne, sont en contact avec les Polynésiens. De la «police» à l'exercice de cette force «légitime» qui fonde le pouvoir, il n'y a qu'un pas : constatant l'incapacité du pouvoir tahitien à empêcher les incidents entre équipages européens et population, les commandants des bateaux français interviennent par la menace, par la force, parfois par un charme ou une diplomatie dont l'efficacité paraît bien soutenue par le spectacle, en rade de Pape'ete, de leur armement : ils se trouvent ainsi placés, dans la logique propre de leur mission, dans un rôle d'arbitre et en dernière analyse de pouvoir central. Il est alors trop «tentant» pour ces hommes pétris de nationalisme et dont toute la vie est orientée par le désir d'accroître «l'influence» de la France comme puissance mondiale, de garder dans leurs mains ce pouvoir qu'une conjoncture y a pour un moment placé.

Mais ceci, qui a une cohérence dans la logique nationaliste qui préside à l'intervention française sur Tahiti de 1842, n'en a aucune chez les chefs polynésiens. Dans la logique qui préside à cette intervention, s'insère une sorte d'escroquerie : alors que l'amiral français situé à la base de l'affaire, Dupetit-Thouars, lie la protection des Français installés sur l'île de Tahiti à la question de la prise de contrôle politique, les chefs tahitiens et la «reine» voient dans les incidents provoqués par les étrangers une question située comme en marge du système culturel alors en place, et qui ne justifie nullement une prise de possession.

C. Newbury insiste dans son article sur la résistance tahitienne, sur l'analyse abusivement diplomatique qui a été faite de ces événements (1973 : 6). Dans les imbroglios qui aboutissent très rapidement à la dépossession politique tahitienne sont en effet essentiellement liés à des conceptions de l'utilisation de la force. On a souvent parlé de l'anarchie prévalent à Tahiti dans les années 1840 sans se demander pourquoi les chefs et la «reine» ne s'étaient pas préoccupés de disposer d'un «bras séculier» formé par une police efficace. Il ne

me paraît pas abusif de penser que l'évidente inconséquence des *muto'i* qui à partir de 1830 vont devoir intervenir de plus en plus souvent dans les multiples rixes est toujours liée à de vieux réflexes «segmentaires», pour employer un terme pas trop inadéquat : de la même manière que Pomare II voyait d'un mauvais œil la constitution d'un appareil juridique autonome, la notion de police qui suppose un véritable état central ne trouvait aucune place dans les dispositifs culturels présidant à la définition de l'ordre et du désordre. Il ne paraissait prioritaire ni à la «reine» ni à ses *muto'i* – dont on peut examiner, dans le tome 2 du *Mémorial Polynésien*, la révélatrice apparence de la garde personnelle, mi soldats d'opérette, mi guerriers *Ma'ohi*, pièces d'uniformes, *pareu* et tatouages (2) – d'intervenir dans des conflits qui leur étaient extérieurs ; la rapidité et l'efficacité de la mobilisation de 1843 contre l'intervention française, qui prend des allures de guérilla, contraste avec ce laxisme apparent : dans ce cas, on semble savoir pour quelle raison on expose sa vie.

Dans ses travaux, C. Newbury fait à plusieurs reprises allusion à l'absence de pertinence de notions comme la «souveraineté» dans la culture polynésienne de l'époque. Ceci apparaîtra avec les discussions sur la «souveraineté» des Iles Sous le Vent en 1845 (chapitre V) qui montre avec une clarté particulière l'inadéquation de telles notions face à une situation politico-territoriale d'essence polyarchique, derrière la façade baroque de la monarchie constitutionnelle d'opérette. Ceci apparaît également dans la pluralité des pouvoirs tahitiens, qui aura à la fois pour conséquence de faciliter la tâche de Dupetit-Thouars et d'Armand Bruat, et de rendre éternellement discutable la légitimité de certains accords.

On ne se propose donc nullement ici de réordonner pour la millième fois la série d'intrigues et de contre-intrigues diplomatiques qui aboutit à l'extorsion du protectorat français ; les faits, avec la synthèse réalisée par B. Daniellsson dans le tome 2 du *Mémorial Polynésien* en sont clairement attestés par des documents directs. On souhaite mettre en évidence les projets, les différents éclairages qui *qualifient* ces faits : dans l'histoire polynésienne, les glissements idéologiques sont faciles. Sous prétexte de «l'anarchie tahitienne» des années 1836 et suivantes, dont déjà en germe dans les incidents récurrents depuis au moins 1826, on voit une légitimité dans l'intervention de 1842 ; assez étonnamment, c'est aussi le point de vue de B. Daniellsson lui-même (3). Mais aucun historien ne pourrait sérieusement soutenir le point de vue selon lequel le protectorat français était *désiré* par la masse polynésienne : toutes les correspondances disponibles témoignent de l'appel à la *protection* militaire anglaise, dans certains cas à la *protection* militaire française ; cela est différent du projet d'être *gouverné* par ces puissances. Où s'accroche dans ce cas cette légitimité ? En dernière analyse, sur la force, celle effectivement utilisée, comme celle qui se situe toujours à l'«horizon du consentement» pour reprendre l'expression de M. Godelier. De traités biaisés en paroles extorquées, de malentendus en flagrants mensonges, on peut évidemment créer de toutes pièces n'importe quelle situation. Mais il ne s'agit pas seulement de relever, voire de dénoncer, les abus de langage qui font confondre une demande de *protection* militaire avec une demande de *protectorat*, qui font glisser d'un protectorat fictif à une annexion réelle. A l'origine de ces abus de langage, de ces interprétations unilatérales qui ne tiennent aucun compte du contexte se situe la silencieuse mauvaise foi d'un amiral animé par un unique ressort, «l'influence» française.

Mais de quoi s'agit-il ? Si les Iles de la Société sont alors vues comme relevant de l'influence anglaise, c'est que la conjugaison d'un hasard historique et d'un «décryptage» de ce hasard par les Polynésiens y ont installé des missionnaires protestants et le discours, spécifiquement interprété, du protestantisme lui-même. L'articulation avec le pouvoir français n'est au contraire basée sur rien d'autre que sur une volonté personnelle, en laquelle s'actualise un terme du discours politique dominant de l'époque, qui, tel les mythes, n'a pas d'auteur et ne se parle qu'à lui-même. La prétendue «influence» sera toujours *subie*, l'attitude de l'amiral, définissant les questions et orientant les réponses apparaissant dans le cours de l'histoire des archipels polynésiens comme la norme de conduite. Les Polynésiens ne seront ni battus, ni maltraités : ils cesseront progressivement d'exister, enserrés dans un discours qui parlant de leur archipel les contourne soigneusement comme une absence ; l'exemple de l'imposition progressive du code civil français, qui se justifie par la prétendue absence d'une tenure foncière adaptée dans un espace dont les moindres composantes sont pourtant repérées,

---

(2) Ibid : 200.

(3) Ibid : 216.

paraît suffisamment éloquent ; de même que la justification du premier acte administratif de Dupetit-Thouars en 1842, élaboré du fait de « l'absence totale de lois et de règlements qui puissent servir de base à la société » (ci-dessous).

De même, certains vont réécrire cette période où l'histoire polynésienne bascule une seconde fois, selon l'éclairage de l'influence du consul et missionnaire anglais Pritchard sur la « reine », sans se demander une seconde comment cette influence pouvait être *reçue*, et jusqu'à quel point Pomare IV, si « pusillanime », « faible », « indifférente » qu'elle puisse apparaître, ne synthétisait pas en sa personne une partie des aspirations de son peuple, en restant fidèle à cette Angleterre lointaine, médiatisée par les pasteurs et en qui les chefs polynésiens verront si longtemps le recours et la solution de tous leurs problèmes. Dans l'esprit polynésien, les choses ne sont pas si compliquées : obtenir des vaisseaux de guerre pour se protéger des agressions brutales des baleiniers, hors la loi et « peigneurs de grève » qui échouent sur les rivages de Tahiti, ou pour arbitrer les conflits entre Européens, pour le reste, être libre de ses mouvements et poursuivre la baroque reconstruction culturelle inaugurée par les conversions de 1815. L'influence des gens de la L.M.S., vue comme une « influence anglaise » dans le langage nationaliste de la diplomatie de l'époque, est alors vécue comme une donnée propre de la culture polynésienne elle-même. Sans jamais pouvoir réagir autrement que par l'indifférence, l'indignation, l'étonnement, bref par la conscience de l'impuissance, les Polynésiens vont comprendre qu'on ne peut, dans la logique des puissances maritimes du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle, faire *impunément* appel à leur aide ; c'est introduire le loup dans la bergerie, « être protégé par cette main d'incendiaire » dont parle une remarquable lettre collective polynésienne de 1846 annexée à l'article de C. Newbury de 1973. Cette stupéfaction même montre assez le malentendu culturel sur lequel sont construits, une fois de plus, les différents processus qu'on va examiner.

De quelque côté que l'on se tourne, la confrontation entre Européens et Polynésiens est certes marquée par une fondamentale dissymétrie, elle-même inséparable de l'ethnocentrisme brutal qui qualifie les « Indiens » aux yeux des Européens. Le mépris de ces « lois de nègres » (*blackfellow laws*) dont un capitaine américain parle en 1859 à William Platt (4) est en effet à la racine des situations conflictuelles qui, à partir de l'augmentation en nombre des baleiniers faisant escale à Pape'ete et dans les îles avoisinantes, débouchent sur l'intervention des grandes puissances. Ce mépris est lui-même encouragé par le peu d'attention portée par les « pouvoirs » tahitiens au respect de leurs propres lois. Les *muto'i* mettent pêle mêle en prison suspects, et coupables, les geôliers de « prison – maison végétale de Tiaperui – les en laissent sortir contre de l'argent : la loi – au sens de cette représentation univoque d'un pouvoir central – apparaît largement étrangère, dans son aspect à la fois coercitif et légitime, à la masse tahitienne.

#### A. Les étrangers et les lois

Pour des raisons exposées dans le précédent chapitre, l'augmentation de la fréquentation de Pape'ete essentiellement et à un moindre titre des archipels avoisinants est pour partie liée à la présence missionnaire : en général, parce que la situation politique des hommes de la L.M.S. « rassure » les acteurs de la circulation maritime ; plus particulièrement, parce que les pasteurs eux-mêmes ont le plus pressant besoin de communications maritimes (Chapitre III, V, E 5). Eux-mêmes sont loin d'appeler de leurs vœux *toutes* les escales de navires : ils auraient sans doute souhaité que la visite des îles soit réservée aux quelques pieux capitaines qui soutenaient la mission. Le débarquement d'équipages privés de tous les plaisirs qu'énumèrent inlassablement les « shanties », les chants de gaillard d'avant, parvenus jusqu'à nous, constitue à l'évidence une menace pour le nouvel ordre moral. La congrégation est cependant parfaitement impuissante à empêcher le phénomène pour la raison, explicitée longuement ci-dessus, qu'ils se sont avérés, aux yeux des Polynésiens, être des médiateurs inefficaces, et que chaque maisonnée souhaite sans doute à partir des années

---

(4) Cité par N. Gunson 1978 : 291.

1823-1825, communiquer directement avec les navires. Une longue tradition de «fraternisation» — au moins de contact régulier — se poursuit ainsi, mimée jusqu'à nos jours par exemple avec la réception rituelle et sophistiquée de la corvette-école *Jeanne d'Arc*.

A partir des années 1830, cinquante à quatre vingt baleiniers font escale annuellement à Pape'ete, d'après C. Newbury (1961 : 332), cent dix à cent vingt d'après P. O'Reilly (1978 : 65). En 1838, une pétition des capitaines de baleiniers en faveur du consul des Etats Unis Moerenhout, futur consul de France, permet de calculer la valeur de fret annuel moyen représentant trois millions de dollars américains (*Mémorial Polynésien*, tome 2 : 165). Le contrôle du port de Pape'ete par la «reine» et les chefs principaux de Tahiti apparaît ainsi une véritable manne du fait des taxes de port, dont Pomare IV s'inquiétera, significativement, après l'établissement du nouveau cadre administratif français ; des règlements de ports ont en effet été adoptés dès 1828 à la suite de la visite du capitaine Laws (H.M.S. *Satellite*) depuis la Nouvelle Galles du Sud. Aux yeux de la masse polynésienne, les capitaines de navires représentaient de plus des sortes d'émissaires de leur gouvernement respectif plus directement liés à ce gouvernement que les missionnaires et, de ce fait, dignes d'attentions.

Les équipages des baleiniers en escale — originellement, des équipages mixtes franco-américains, à partir de 1830, exclusivement américains, originaires de New Bedford, Nantucket, Salem, Newport — souhaitent souvent rester à Tahiti : les désertions sont constantes et elles constituent la première source de conflits ; à cette première cause d'augmentation de la population européenne s'ajoute celle des débarquements de force, par les capitaines d'hommes indésirables à bord, malades, meurtriers. La fameuse taxe de séjour de trente dollars adoptée par le gouvernement tahitien ne ralentit pas le processus : il faut en effet que cette adoption soit garantie par un corps de police, dont on a constaté l'inefficacité. Les intitulés des révisions du code des lois de Tahiti entre 1826 et 1829 sont éloquentes :

«Mai 1826 : «Tahiti, to masters of vessels, and others, concerning Sea Men leaving their ships» ; Janvier 1829 «To Masters of vessels, entering the ports of the North West side of the Islands of Tahiti, and Eimeo» ; 1829 . «An act for the more effectual punishment of murders, and manslaughters» (concerne Huahine), etc. (Newbury 1961 : 374-75).

Mais John Barff, fils de Charles, écrit en 1853 des Polynésiens de Huahine :

«They are in fact totally unable to framing laws for a state of society containing a large proportion of foreigners». (5)

Alors que l'île de Tahiti voit ainsi débarquer sur ses rivages les personnalités les plus agressives, les plus violentes et les plus incontrôlables, la totale dissymétrie de la situation apparaît avec cette évocation du traitement, par les baleiniers, des Tahitiens embarqués.

Ce constant courant de désertion laissait souvent les baleiniers à court d'hommes. Pour compléter leur équipage, les navires baleiniers se voyaient contraints d'enrôler un nombre considérable d'indigènes. En 1825, le *Nantucket Inquirer* nous apprend qu'environ cinquante naturels de Tahiti sont employés à bord des baleiniers inscrits au port de Nantucket. Quelques-uns vivent à terre : ce sont des gens faciles à vivre et ouverts.. Mais les indigènes qui font connaissance de la Nouvelle Angleterre sont une toute petite minorité. Et cette façon de faire avait de grands avantages. Les Polynésiens étaient d'excellents marins et aimaient voyager. On n'avait aucune peine à s'en procurer. Mais quand le navire avait fait son plein d'huile et songeait à regagner son port d'attache les indigènes recrutés en route étaient purement et simplement débarqués dans l'île la plus proche. Ainsi n'aurait-on pas à les nourrir au cours du long trajet de

(5) «Ils sont en fait totalement incapables de mettre au point un cadre législatif pour un type de société contenant une large proportion d'étrangers.» (12 avril 1853, S.S.L. 25.)

retour ni même à leur donner la part qui leur était légitimement dûe sur les bénéfices du voyage». (E.S. Dodge, *Baleiniers à Tahiti*, Paris 1971, cité par P. O'Reilly 1975 : 70).

Le capitaine du navire *Westmoreland*, Potten, était connu par les gens des Sous le Vent comme «la bête sauvage» et pour suspendre à la grande vergue des femmes polynésiennes dont la conduite lui avait déplu (Gunson 1978 : 291). Il fut d'après Gunson jugé à Ra'iatea pour de tels actes sans toutefois que cela ait semblé entraîner de sanctions effectives. En 1838, le nouveau consul américain Blackler fait débarquer des marchandises d'un bateau, dont l'équipage est atteint d'une épidémie de variole au mépris des risques d'une épidémie — qui décimera d'ailleurs la population de Tahiti.

En 1864, George Platt décrit aux Iles Sous le Vent, l'état d'esprit de la communauté étrangère qui ne devait pas être très différent de celui de la même communauté dans le Tahiti des années 1830 :

«Adventurers come with their property to trade or profligates who fly from honest labour come among them. Everything must give way to their gains or the convenience of the salers. (Ra'iatea, 14 january 1864, S.S.L. 30) (6).

Le total mépris des lois missionnaires, professé par des hommes qui considéraient au contraire des Polynésiens qu'une césure s'imposait entre les aspects 'séculiers' et 'sacrés' de l'ordre social est particulièrement apparent dans le cas exposé en 1846 par Teri'itaria à un officier anglais venu la conseiller à Huahine.

Un Espagnol «renégat», dans les termes de la vieille «reine» de Huahine, tenait dans l'île une officine de contrebande d'alcool — dont la vente, rappelons-le était interdite depuis les années 1834-1835. Découvert par ce que le texte anglais nomme les «native constables», c'est-à-dire les *muto'i* dépendant du gouvernement local, il refuse de payer l'amende. Or, non content d'échapper à toute peine, il accuse les *muto'i* de lui avoir volé 160 dollars chiliens. Il est marié à une femme polynésienne — ce qui lui a probablement permis l'établissement de son commerce — ; elle rapporte aux juges, en l'absence de son mari, que cette allégation est fautive (7).

Les étrangers établis à terre de plus en plus grand nombre depuis les années 1830 ne sont pas tous des brutes, des déserteurs ou des forçats évadés ; il n'empêche que les incidents, tel que celui dont parle Teri'itaria en 1846, se multiplient. La volonté d'échapper aux lois que l'administration française appellera plus tard «indigènes» apparaît comme leur commun dénominateur. On a déjà évoqué le mépris raciste qui est à la base de ce refus ; à la base de ce mépris lui-même semble se situer la nécessité d'échapper à tout contrôle afin de poursuivre des commerces souvent lucratifs : l'exemple de la contrebande d'alcool postérieure aux lois «de tempérance» de 1834-1835 est à cet égard significatif. Quelle situation plus rêvée, en effet, qu'un archipel où les lois missionnaires définissent un contexte s'apparentant alors à celui de la «prohibition» des années 1930 aux Etats Unis, où est donnée une propension très enracinée à l'absorption rapide de grandes quantités d'alcool (8), et où enfin des équipages entiers débarquent à court de rhum ? Il est peu étonnant que les tavernes et diverses formes de guinguettes se multiplient autour du port de Pape'ete dans les années 1830, et que dans les îles différents aventuriers, s'unissant avec les Polynésiennes, tentent des entreprises commerciales dans les îles avoisinantes.

---

(6) «Des aventuriers viennent avec leurs biens pour faire du commerce ou des fuyards qui s'écartent d'un travail honnête. Tout doit faire place à leurs gains ou au bon vouloir des vendeurs.»

(7) Annexe à la lettre de Barff et Johnston, 5 janvier 1846, S.S.L. 19.

(8) On retrouve ici les «modèles *ma'ohi* de consommation d'alcool» (*ma'ohi drinking patterns*) si remarquablement décrits par R. I. Levy pour la période contemporaine (Levy 1966).



Le problème légal, au vu des témoignages existants, apparaît rapidement inextricable. L'anecdote rapportée ci-dessus témoigne de cette ambiguïté. On ignore souvent en effet le fonds de l'affaire ; je n'ai trouvé aucune autre description susceptible de donner un éclairage différent au cas évoqué par Teri'itaria au capitaine Scott. Le témoignage de la propre épouse de l'Espagnol visé est troublant ; mais ne peut-il procéder de la situation de tension, en somme de la situation de violence raciale plus ou moins masquée qui semble parfois définir les relations des communautés européenne et polynésienne ? D'un autre côté, on va voir que ces incidents prennent, dans un mécanisme qu'on va décrire, valeur diplomatique : dans le contexte de 1846, où la «reine» de Huahine fait partie de la faction de chefs considérés comme «pro-anglaise», où les prétendues «exactions» contre les étrangers sont un moyen de pression pour légitimer le protectorat, il est évidemment de bonne politique de rejeter sur les Européens la responsabilité des incidents. Barff écrit néanmoins que Teri'itaria était «excessivement dure» (*exceedingly harsh*) avec les étrangers. (Maiao iti, 22 May 1852, S.S.L. 24.) Peut-on faire intervenir en ces matières des considérations subjectives, telles que l'«intime conviction» ?

Il me paraît, quant à moi, que le ton et la nature des informations contenues dans les témoignages — pour la plupart adressés à des instances anglaises, vues comme une sorte de recours paternel — des chefs polynésiens, Teri'itaria dans ce cas précis, Pomare IV dans un autre document adressé à Louis-Philippe en 1844, montrent au moins que la position polynésienne au regard des étrangers établis sur le sol de Tahiti et des îles est malaisée : on demande alors aux responsables polynésiens de se prononcer sur un problème qu'ils n'ont nullement provoqué directement ; ils se trouvent sommés de répondre à une question dont ils évaluent mal les termes. La nature des informations apportées par les Polynésiens montre en outre que la communauté européenne est remarquablement bien tolérée, puisqu'elle se voit prêter des terres sur le front de mer du port, que les maisonnées tahitiennes intègrent ces hommes autant que faire se peut ; d'autres informations montrent enfin que les communautés polynésiennes rendent souvent des services aux capitaines des navires en difficulté, sans qu'aucune réciprocité se manifeste envers eux.

Il est regrettable que les informations disponibles sur les premiers étrangers fixés à Tahiti, à l'exception des missionnaires, et sur leurs relations avec les Polynésiens, soient ou bien lacunaires ou bien obtenues rétrospectivement, dans une situation où ces informations sont elles-mêmes un enjeu. L'examen de certains cas, qui concernent des sujets français puisque c'est autour de leur présence que les incidents sont porteurs des plus graves conséquences politiques, donne une idée des situations.

## B. Profils européens

Le charpentier Joseph Brémond paraît le plus anciennement fixé à Tahiti. Arrivé en 1833 sur un baleinier, il habite une maison que lui prête Pomare IV en personne, pour qui il travaille comme charpentier. Il vit avec une Polynésienne, de qui il a des enfants ; ce n'est qu'après cette union que des lois visant à interdire le mariage de Polynésiennes et d'étrangers seront passées, de même que toute une série d'autres lois visant à restreindre l'influence de la communauté étrangère. Les rapports entre Pomare IV et Brémond semblent se gâter à partir du moment où en 1837 il lui présente une facture des travaux accomplis pour elle : c'est alors qu'elle lui envoie ses *muto'i*, sous le prétexte qu'il déroge à la loi interdisant le mariage, et qu'il boit de l'alcool. Il me paraît inutile de discuter la «lettre» de ce genre d'affaires ; il est possible, en la voyant sur un plan de relations inter-culturelles, que les travaux de charpentier aient été vus par Pomare comme une contre-partie du prêt de sa maison ; cela en tout cas ressemblerait bien à cette exigence implicite de réciprocité qu'on a évoqué ci-dessus avec les développements sur les «transactions». Brémond lui présentant une facture aurait brisé ce contrat tacite.

Dans la lettre qu'elle adresse en 1842 au nouveau consul des Etats Unis, Pomare dit que Brémond se conduit «plutôt» mieux que ses compatriotes (*Mémorial Polynésien*, tome 2 : 217) ; dans le «manifeste» qu'elle adresse à Louis-Philippe en 1844, elle l'inclut dans les «vauriens» (S.S.L. 19).

Auguste Lucas arrive en 1839. P. O'Reilly rapporte qu'il est «propriétaire» à Fa'a'a (1975 : 350) et possède vite deux bateaux de commerce. Il est marié à une Française et comme beaucoup de commerçants est attiré par les nacres des Tuamotu, de même qu'il vend sur place des produits manufacturés. Bien qu'il soit notoirement connu comme un individu intrigant et procédurier, Pomare le décrit en 1844 comme un homme droit (*upright*) ; c'est qu'en effet il n'est impliqué dans aucune relation avec la communauté polynésienne en dehors de son commerce, et est un ennemi juré de Jacques Antoine Moerenhout, consul des Etats Unis puis de France, qu'il veut évincer et auquel la reine est hostile ; Lucas sera pourtant l'un des signataires de la pétition adressée à l'amiral Dupetit-Thouars en août 1842, parlant de mauvais traitements infligés aux Français. On voit mal qu'un homme propriétaire de deux bateaux de commerce en quelques années, qui troque fréquemment son stock contre de l'or ou de la nacre (O'Reilly, *ibid.*), ait été victime de mauvais traitements sévères. On peut au contraire avancer que Pomare IV et les chefs polynésiens se partageant le contrôle de l'archipel voyaient d'un œil particulièrement favorable le développement commercial, qui augmentait les ressources locales et les leurs propres, du fait des taxes de port. Il est cependant difficile de préciser ceci plus avant, les lois concernant les transactions offrant un aspect «des plus superficiels» selon Newbury.

Le capitaine Mauruc touche souvent Tahiti par mer depuis le Chili (Valparaiso), mais ne se fixe (à Huahine) qu'assez tard. P. O'Reilly rapporte la bonne opinion qu'avait de lui la «reine» de Huahine de l'époque. D'après le même auteur, un article du *Messenger de Tahiti*, le premier journal local, rapporte en 1856 que son nom «était aimé et respecté de tous les indigènes». D'après C. Newbury, son activité commerciale inclut «un syndicat de commerce de perles» avec Moerenhout et un autre Français, Adolphe Bureau. (1961 : 332, note 3)

Il faut évidemment différencier, au regard de la violence, la plupart de ces hommes, fixés à Tahiti parce qu'ils saisissent très vite le profit commercial à tirer de productions locales déjà hautement valorisées en Europe, comme les perles, des déserteurs des baleiniers, dont l'existence même est jalonnée par la violence : rixes, punitions, vengeances personnelles, violence qu'ils semblent tenir pour la relation normale avec autrui.

Il est bien évident qu'on ne saurait, dans le contexte de la Polynésie de l'époque, développer un réseau de «traite» commerciale régulier dans de telles conditions : il y faut au moins des relations stables et un minimum de confiance, quelle que soit la base sur laquelle cette confiance s'établit. Des réseaux de traite s'établissent ainsi avec l'archipel des Gambiers, où les nacres sont obtenues par le troc, puis avec les Tuamotu qui vont constituer pendant de longues décennies le principal lieu de production. Ce n'est qu'après l'arrivée de missionnaires catholiques aux Gambiers (1834-1835) que les taux de change pourront ne pas apparaître par trop dérisoires : 20 ou 30 brasses «d'indienne» pour une perle ; Mauruc dont on a parlé se trouve ainsi en conflit avec les missionnaires à ce sujet, ce qui montre au moins un certain cynisme commercial. (*Mémorial Polynésien*, 2 : 59 et 63). (Une once de perles pouvait se vendre entre 60 et 80 francs, à Valparaiso, non compris la nacre.)

Si l'on ne peut confondre, dans la communauté européenne de l'archipel polynésien des années 1830, baleiniers et traitants installés à demeure, cette distinction s'impose particulièrement avec le cas de Moerenhout célèbre consul de France à Tahiti, qui jouera un rôle diplomatique décisif dans l'établissement du protectorat français. Sur le plan commercial, Moerenhout a un comportement tout aussi «prédateur» que ses collègues, et il pratique les mêmes taux de change ; il est cependant incomparablement plus attentif au contexte polynésien, et il ne semble pas en dehors des imbroglios diplomatiques que l'on va évoquer, qu'aucun incident violent l'ait jamais opposé à la communauté polynésienne. Arrivé en 1829 à Pape'ete, il est vite associé à l'un des chefs territoriaux les plus puissants de l'île, Tati, pour y exploiter l'arrow root et le sucre ; mais il suffit d'une absence pour que son associé distribue à ses multiples dépendants le stock de marchandises destiné aux ouvriers de la plantation. Moerenhout saisit ainsi la conduite du célèbre chef du Sud de Tahiti :

«/Tati/ comme tous les autres chefs (...) se trouve 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.» (Cité par *Le Mémorial Polynésien*, 2 : 132).

Cette association franco-polynésienne, aussi rare à l'époque que de nos jours, est vite laissée de côté par Moerenhout qui, malgré ce revers peut encore repartir à Valparaiso en 1830 sur le *Courrier de Bordeaux* du capitaine Mauruc avec des cales pleines de perles, d'arrow root et d'huile de coco. Il peut également s'acheter

un brick au Chili, le *Napoléon*, nommé du fait de son admiration pour l'empereur, brick qui fera rapidement naufrage. Moerenhout est un catholique convaincu et un admirateur de la France. (*Mémorial Polynésien*, 2 : 132-133) Quelques années plus tard, alors qu'il aura voyagé en France et aux Etats Unis, tout laisse penser qu'il a fait fortune. (Ibid). A cette date (fin 1838) l'exportation des perles est si importante que le marché est saturé (d'après un rapport de l'amiral Dupetit-Thouars cité par le *Mémorial Polynésien* 2 : 178).

Dans les différents mémoires et lettres qu'elle fit parvenir à ses interlocuteurs occidentaux entre 1835 et 1844, Pomare IV rappelle qu'elle autorise l'installation de traitants «pour le bien de l'île» ; mais il paraît difficile de reconstituer exactement ce qu'elle entend par là. Il est évident qu'il existe une continuité entre la première attitude d'adhésion aux projets commerciaux des missionnaires et cette politique ; que les chefs territoriaux et les plus importants et la reine elle-même y voient un intérêt «personnel» est assez probable ; à l'époque, la notion d'intérêt personnel est cependant inadéquate, puisque les obligations de redistribution par les chefs dans leurs réseaux de dépendants paraissent toujours constituer un terme important du contrat social : c'est l'impression que donne la remarque de Moerenhout au sujet de la conduite de son associé Tati en 1830. Pomare elle-même est entourée d'une foule de suivantes, de serviteurs, de «clients» : les flux tirés du contrôle du port paraissent réintroduits dans la circulation économique générale, une part étant captée par les chefs les plus importants. A l'arrivée du *Beagle* en 1835, les hangars de Pomare IV sont eux aussi pleins de perles (le capitaine Fitzroy parle de « six tonnes de nacres perlières qui sont actuellement à Pape'ete et appartiennent à Pomare »). Il existe ainsi une analogie entre la politique polynésienne vis-à-vis des traitants dans les années 1830, et la même politique vis-à-vis des pasteurs dans les années 1820 : il s'agit en somme de s'introduire dans un réseau économique, la nationalité des personnes contrôlant ce réseau n'étant pas en cause. Il y a de bonnes raisons de penser que la forme économique générale de la traite constitue, en outre, une sorte de code symbolique sous-jacent aux différentes relations diplomatiques qu'on va examiner ; un matelot confiera ainsi à Dumont d'Urville que l'appui accordé par Moerenhout aux tentatives d'implantation de la mission catholique tient au fait que l'existence de cette mission tend à éloigner les navires anglais, concurrents directs du traitant franco-belge. (*Mémorial Polynésien* 2 : 158)

Dès 1835, la petite communauté européenne implantée à Tahiti tend à constituer un univers spécifique ; à cette date, le capitaine Fitzroy du *Beagle* note que la chapelle de Paofai, située auprès de la résidence de Pritchard, missionnaire de Pape'ete et futur consul d'Angleterre, est réservée aux cultes en langue anglaise, et aux résidents étrangers. La complémentarité, la réelle proximité qu'on pouvait constater dans les relations entre certains missionnaires de la première génération, «noyés» dans la population polynésienne, et cette population tend, avec l'influence grandissante de Pape'ete dans la vie collective de l'archipel, à se transformer en une ségrégation subtile ou explicite, existant déjà potentiellement dans le discours des hommes de la L.M.S. On peut voir page 160 du *Mémorial Polynésien* un dessin de la résidence du consul anglais — une maison entourée d'une palissade, au bord de l'eau, assortie d'un «wharf» en bois pour le débarquement des marchandises — l'Union Jack flottant au vent ; un groupe de cavaliers en redingotes et chapeaux évoque étrangement l'ambiance digne, guindée et quelque peu arrogante des scènes de chasse anglaises : l'Europe reconstruit lentement, sur le territoire polynésien lui-même, les signes qui définissent sa culture. Les missionnaires de la deuxième génération, tels que Pritchard lui-même et Simpson, arrivent en Polynésie littéralement effarés du mode de vie misérable de leurs aînés, qui, de leur côté, s'empressent de faire bonne figure en gardant tant bien que mal une redingote «convenable» pour les contacts avec les capitaines de bateaux. Chez Pritchard, le missionnaire tend peu à peu à s'effacer devant le traitant. Le missionnaire «cotonnier» Armitage écrit de lui et de son beau-frère Simpson en 1835 :

«They trade with the people in Arra root Oil and Hogs and timber. The exchange was generally Cloth, Ribbons, Hardware Slops and Muskets. With vessels they bought and sold ship stores, boats, pearls and shells. Mr P. had bought a very extensive shugar works on which he had upwards of 40 men.» (9)

(9) «Ils commerçaient avec les gens en arrow root, huile et cochons et en bois de charpente. L'échange était généralement fait sur la base de tissu, de rubans, de quincaillerie et de mousquets. Aux vaisseaux ils achetaient et vendaient des provisions de route, des embarcations, des perles et des nacres. Mr P. avait acheté un important moulin à sucre sur lequel il mettait au travail plus de 40 hommes.» (Armitage, 25 mars 1835, cité par Gunson 1978 : 376)

Toujours en 1835, le capitaine du *Beagle* note l'isolement et la quasi indifférence dans laquelle la «reine» elle-même paraît tenue ; dans la dite chapelle de Paofai, il lui faut la chercher des yeux pour la découvrir, l'air triste, isolée sur un banc à l'écart. Ce mouvement de «renfermement» de la communauté européenne, qui va bientôt être secouée d'intrigues, de rivalités, est parallèle à l'émergence des problèmes, juridiques qui se posent à son égard ; les demandes d'arbitrage des conflits entre Européens par les chefs polynésiens, témoignent eux aussi de la naissance de cette ségrégation ; dans les années 1846, alors que le gouvernement du protectorat ébauche une législation propre, le problème du «double jugement» se posera ; à bien des égards, on peut retrouver des échos de ce double discours jusque dans la période contemporaine. A Huahine, qui conserva un code des lois «*ma'ohi*» jusque tard dans le XXème siècle, Thérèse Durand me décrivait ainsi, dans son langage imagé de «demie», les rapports de quelques Européens avec les lois dans les années 1930 :

«(...) y avait cinq Européens dans cette île, c'est tout. mais pendant des années ! Alors le pauvre gendarme qu'était ici (...) i'faisait aussi l'école, il était chef de poste, i's'enquiquinait à longueur de journée ; alors il allait chez C., voyez ; *c'étaient les seules relations qu'il avait* ; alors évidemment, i'donnait raison à C. Parce que. Nous avions le tribunal *to'ohitu* c'qu'on appelle, alors naturellement C. i'refusait le tribunal indigène pour aller au tribunal français ; le juge mangeait chez lui, logeait chez lui, il avait toujours gain de cause.» (T. Durand, 1 janvier 1976. Souligné par moi.)

Dans les années 1830, semble se forger dans la population polynésienne, une conscience aigüe de son *impuissance* à intervenir dans les problèmes internes liés aux Européens et, à l'extérieur, dans le jeu politique dont les visites de navires de guerre sont les manifestations les plus spectaculaires. Il est difficile de qualifier exactement ce sentiment d'impuissance : à l'examen de quelques incidents, on peut se demander si, ici encore, la part de violence qui peut subsister dans l'organisation polynésienne ne peut être qualifiée comme insuffisante, à contre temps ; si déjà, la culture polynésienne ne répugne pas à l'exercice d'une violence qui ne réapparaît que dans les années de résistance de 1843-1846 ; si enfin, des mécanismes subtils ne tendent pas à parfois *privilégier l'échec*, pourvu que le sang ne soit pas versé. On est parfois amené à poser une telle question, au vu de certains incidents où, en toute logique, une mobilisation de la population polynésienne — alors très largement armée de mousquets, un bien très convoité depuis des décades et très répandu par les traitants — aurait suffi à résoudre à la raison des équipages alors minoritaires et en position de faiblesse. Il semble parfois que la seule *agressivité* du discours européen *désarme* une culture où, paradoxalement, l'éthique guerrière n'est pas si lointaine.

Voici quelques observations de Moerenhout, relatives à l'indifférence tahitienne :

«C'est en vain que j'ai pressé les indigènes d'appliquer la loi qui condamne les déserteurs à travailler sur les routes ; ils n'en ont rien voulu faire et le déserteur est plutôt encouragé que puni par eux. Ne considérant que l'occasion de gagner quelques dollars, ils recherchent les déserteurs tant que le navire est dans le port afin de toucher la prime de huit dollars que leur remet le capitaine, mais si le déserteur est demeuré dans l'île une fois que le navire est parti ils lui laissent tranquille et lui permettent de vivre librement au milieu d'eux. En un mot, les indigènes sont parfaitement indifférents à ce qui concerne les affaires des blancs lorsqu'ils ne peuvent escompter retirer de leur intervention un bénéfice pécuniaire.» (J.A. Moerenhout à John Forsythe, secrétaire d'Etat des Etats Unis, Tahiti le 28 juin 1838. Cité par le *Mémorial Polynésien* 2 : 164).

A ces observations répondent celles des capitaines de baleiniers américains en faveur du même Moerenhout, l'année 1836 :

«Le gouvernement de Tahiti est à peine existant et (...) ne peut ou ne veut s'occuper des étrangers sauf quand ses propres intérêts sont en jeu.» (Cité par le *Mémorial Polynésien* 2 : 166)

## C. La conscience de l'impuissance

### C. 1. La visite du H.M.S. *Satellite* (1828)

L'examen de la mission du H.M.S. *Satellite* de 1828 donne une idée du contexte général des relations de force entre chefs polynésiens étrangers et puissances maritimes. L'incident lié à la mission du *Satellite* est ainsi raconté par Barff dans une lettre du 18 novembre 1845, ayant pour but d'informer l'amiral anglais Seymour du contexte politique des décades précédentes. Le 13 avril 1828, raconte Barff, «un petit côtre arriva à Huahine, qui s'avéra avoir été volé par des prisonniers évadés de Nouvelles Galles du Sud. Il fit ensuite naufrage sur l'île Charles Saunders (Mai'ao) ; une partie des hommes volèrent ensuite une baleinière de Huahine, et tuèrent deux indigènes qui essayaient de la leur reprendre.» Le *Satellite*, de la flotte anglaise du Pacifique, est alors dépêché en Polynésie sur l'ordre du gouverneur de Nouvelles Galles du Sud : les chefs polynésiens ne contrôlent nullement l'espace maritime de l'archipel, et se déchargent spontanément de telles missions sur la plus proche instance anglaise, qui joue un rôle officieux d'autorité centrale dans les îles du Pacifique où sont établies des missions anglaises. C'est à la suite de la visite du *Satellite* que le capitaine Laws met au point les fameux règlements de port, instituant la taxe et le pilotage, à Tahiti et aux Îles Sous le Vent (Newbury 1961 : 373-374). De plus, pour la deuxième fois, le gouvernement tahitien garantit à Laws, en fixant le montant d'une provision, le retour des déserteurs sur les navires.

### C. 2. L'affaire du *Truro*, et la visite du *Beagle* (1831-1835)

(Cet incident est examiné à partir des extraits du livre du capitaine Fitzroy publié à Londres en 1839 reproduits dans le *Mémorial Polynésien* 2 : 110-122, sauf indication contraire, les chiffres entre parenthèses renvoient à ce volume.)

Le *Beagle* a deux missions ; l'une, scientifique, d'ordre cartographique, à laquelle participe Charles Darwin qui deviendra célèbre pour avoir jeté les bases d'une théorie de l'évolution des espèces ; l'autre mission est de demander des comptes au gouvernement tahitien, en se basant sur les accords passés en 1828 et 1829 avec les capitaines Catesby-Jones et Laws (ci-dessus), sur la perte aux Tuamotu du navire anglais *Truro*, l'année 1831, navire qui cherchait à se procurer des nacres et des perles. Le *Truro* aurait été capturé et pillé par des habitants de l'atoll de Kaukura (114). La reine est considérée comme «comptable» devant l'Angleterre de cette affaire, en ce que ses «Etats» comprennent nominalement l'archipel des Tuamotu ; elle a encouragé cette reconnaissance de son contrôle nominal en envoyant aux chefs des Tuamotu de nombreuses lettres demandant de vérifier que les capitaines de navires soient pourvus d'une licence commerciale signée d'elle. Puisque le contrôle des Tuamotu par le gouvernement tahitien reste purement nominal, les capitaines de navire ignorent cette loi, et sans doute, jusqu'à son existence.

Avant d'aller plus loin, il convient de remarquer que le contexte de cette affaire rappelle étrangement d'autres conjonctures historiques auxquelles le lecteur doit désormais être accoutumé. On n'a pas cru nécessaire de discuter ici la fameuse question des «ancêtres» Paumotu des Pomare, question dont la discussion tend souvent à se résoudre de manière idéologique : soit Pomare II est vu, de ce fait, comme un «usurpateur» de l'autorité sur Tahiti-Mo'orea, soit le contrôle des Pomare sur les Tuamotu s'en trouve légitimé. On a déjà montré dans le chapitre II que si Pomare II aimait à s'entourer de guerriers des Tuamotu, préférence liée à une lointaine connexion généalogique, il ne manquait pas par ailleurs de «titres» et d'alliances solidement ancrés sur Tahiti-Mo'orea ; que, d'autre part, si la connexion généalogique était avérée avec certains chefs des Tuamotu, encore aurait-il fallu que ces potentialités de contrôle territorial soient réalisées par une *présence* politique, tous les *ari'i* de Polynésie pouvant, on s'en souvient, prétendre au contrôle de tous les territoires de l'archipel, si l'on s'en tenait à la seule connaissance de relations généalogiques.

Or Pomare IV elle-même, dans la série de conversations qu'elle a avec le capitaine Fitz-Roy, va lui avouer qu'elle n'a aucun pouvoir effectif sur les Tuamotu. On peut se demander, dans ces conditions, comment il se fait qu'elle ait envoyé ces fameuses lettres aux chefs des principaux atolls, et que les gens de Kaukura s'en soient, selon les dires du *Mémorial*, prévalus pour «piller un navire au nom de la loi» (124).

Il semble qu'on assiste avec l'incident du *Truro* à un développement lié à l'une de ces méprises collectives dont l'histoire polynésienne abonde. On pourrait penser, en effet, qu'en écrivant aux chefs des atolls Pomare IV manifeste des prétentions à la «souveraineté» sur les Tuamotu ; mais il est fort possible qu'elle-même n'ait jamais vraiment lié les deux faits, et qu'il soit simplement agi d'une demande d'échange de services (les chefs des atolls ayant une sorte de part de prise sur les bateaux que Pomare ne contrôle pas ; on a vu, dans ses ressources, l'importance acquise par les taxes de port).

Les chefs tahitiens et Pomare ont cependant assez d'influence pour faire venir à Tahiti quelques habitants de Kaukura, qui y sont rapidement jugés et tout aussi rapidement libérés, malgré une condamnation à la réclusion perpétuelle du fait de leur rôle dans le meurtre du capitaine et du second (116).

Ces questions sont débattues par Fitz-Roy, de même que l'indemnité considérable réclamée par un navire de guerre anglais en 1832, que Pomare s'est engagée à payer en 1835. La négligence de cette dette de 2 853 dollars peut également être liée aux places très différentes qu'occupent de tels engagements dans les deux cultures en présence ; et surtout, à une redéfinition du contexte de la réciprocité concernant les incidents avec les bateaux étrangers ; Mare, orateur de la reine, après que Fitz-Roy ait développé un certain nombre d'arguments tenant en somme de la menace, va rappeler au capitaine du *Beagle* l'incident du *Venilia* dont on va parler plus bas, dans le cadre duquel ce sont les chefs tahitiens qui sont bafoués. Les deux faits – le *Truro* et l'indemnité promise en 1832 par le gouvernement tahitien d'une part, l'affaire du *Venilia* de l'autre – ne sont pas explicitement liés par l'orateur ; mais on ne s'avance pas beaucoup en suggérant que les chefs tahitiens, en l'absence d'un bras séculier efficace, envisagent l'ensemble de ces incidents comme un tout, en termes de «profits et pertes», en tendant en l'absence de possibilités de coercition à négliger la lettre juridique de chaque affaire, qui préoccupe au contraire au premier chef les gouvernement occidentaux.

On peut ainsi se demander si les incidents ne sont pas conceptualisés par le gouvernement tahitien dans les termes d'une logique «segmentaire» traditionnelle, chaque partie se faisant implicitement justice elle-même, dans un processus par définition «ouvert» et perpétuellement recommencé.

Les chefs tahitiens et Pomare sont à l'évidence peu désireux de s'acquitter de leur dette envers l'Angleterre, puissance «paternelle». Fitz-Roy doit tenir le langage de la force :

«Je rappelle alors à Pomare tout d'abord l'aspect solennel de sa promesse, puis la perte de confiance en sa parole et celle de ses chefs que nous risquons d'éprouver si celle-ci n'est pas tenue, et enfin les moyens que l'Angleterre peut éventuellement mettre en œuvre pour récupérer les biens qui ont été enlevés à des sujets britanniques de manière aussi infamante. (Capitaine Fitz-Roy, cité par le *Mémorial Polynésien* 2 : 117).

Ce qui éveille des réactions immédiates : à la suite de cette menace, les chefs tahitiens décident de venir en aide à Pomare, pour qu'elle s'acquitte de la dette : les six tonnes de nacres venant des Tuamotu sont considérés comme un premier paiement, à cinquante dollars la tonne. Fitz-Roy considère que sa mission de réparation est en bonne voie, et admoneste «paternellement» Pomare IV et les principaux chefs, leur rappelant «le grand intérêt que l'on éprouve en Europe pour le travail des missionnaires dévoués et méritants et dont les constants efforts avaient amélioré les connaissances des Tahitiens et leur manière de vivre».

C'est à l'issue de ces différents échanges que l'orateur Mare rappelle à Fitz-Roy l'affaire du *Truro* un baleinier arrivé à Tahiti en fin 1831, qui est exactement symétrique de celle pour laquelle le gouvernement tahitien a accepté de s'acquitter de sa dette. L'affaire oppose le capitaine Miner et le gouverneur du «district» où le bateau faisait relâche ; l'un voulait débarquer treize hommes à terre, l'autre arguait des lois du pays. L'ensemble de l'argumentation du capitaine échappe à toute considération de légitimité, et oppose un refus obstiné à celle des chefs réunis qui déclarent à Miner :

«s'ils ont troublé la paix sur ton navire, ils la troubleront de la même façon sur notre terre» (119)

Mais le capitaine ne souhaite ni s'acquitter de la taxe de séjour, ni rembarquer ses hommes. L'argument qui le fait plier est le suivant :

«Si vous ne voulez pas donner l'argent comme l'exige la loi, nous placerons nous-mêmes vos hommes sur votre bateau, et si vous êtes tué, votre mort sera bien méritée.» (119)

Un Irlandais du nom de Lawler, venant des îles Sandwich, intervient en donnant «en garantie» des marchandises non spécifiées pour le capitaine ; lorsque les chefs tahitiens se rendent chez lui pour s'enquérir de la valeur de ces marchandises, le capitaine du *Venilia* leur demande de signer un document destiné au propriétaire du navire ; ce qu'ils refusent, disant avec juste raison qu'ils «ne savaient toujours pas le crime pour lequel les matelots étaient mis à terre» (120).

Voici enfin le contexte de la force, auquel le chapitre est consacré, qui réapparaît :

«Bien que le capitaine ne veuille toujours pas entendre raison, nous n'avons pas essayé d'employer la force, *car un autre baleinier anglais est venu mouiller dans la baie*» (Souligné par moi. D'après le *Mémorial Polynésien*, la déclaration de Mare consiste en fait dans la lecture d'une lettre-pétition adressée au gouvernement anglais, le 6 janvier 1832 par Pomare IV, trois gouverneurs et deux juges tahitiens. (121)

Le véritable fondement de l'incident est culturel, non «juridique» : aucune préoccupation éthique ne vient contraindre les Européens dont la solidarité «raciale» paraît bien ancrée dans l'esprit des chefs polynésiens, persuadés que si «un autre baleinier anglais vient mouiller dans la baie», il fera cause commune avec le capitaine du *Venilia*.

Le sentiment que j'ai nommé la conscience de l'impuissance, et qui suppose l'existence d'une situation de tension, s'exprime ainsi dans le post-scriptum de la lettre de 1832 :

«Nous voulons être loyaux vis-à-vis de vous, Anglais. Vous êtes puissants et riches, et nous ne sommes que des faibles enfants.» (Traduit et cité par le *Mémorial Polynésien* 2 : 122)

L'orateur Mare exprime comme suit la dissymétrie prévalent dans les rapports entre cultures polynésienne et européenne :

«Presque quatre ans se sont écoulés depuis / l'affaire du *Venilia* / et ce grand pays, l'Angleterre, pour qui la somme de 390 dollars / demandée au capitaine / est une bagatelle, n'a même pas reconnu cette dette. Par contre elle exige de notre reine qu'elle paie une indemnité de 2 853 dollars ce qui est une somme énorme pour un petit pays comme le nôtre.» (ibid., 122)

Enfin, un vieillard qui assiste à la réunion analyse ainsi le contexte de l'épreuve de force :

«Depuis toujours, nous avons très peur des canons tonitrueux que nous voyons sur tous les navires de guerre. Car n'est-il pas à craindre que les commandants s'en servent pour prendre notre pays ? Dans un tel cas, nous serons obligés de le quitter ou d'adopter un mode vie étranger pour nous. C'est donc avec plaisir que nous voyons que le but des navires de guerre de sa majesté William d'Angleterre n'est pas de nous effrayer ou de nous forcer mais d'entreprendre des enquêtes utiles.» (Ibid.)

Une ambiguïté évidente est décelable dans ces derniers propos ; il semble bien, cependant, que le gouvernement tahitien ait revendiqué avec une remarquable constance la protection militaire anglaise. On a déjà

souligné dans le chapitre qui introduit ce volume, la spécificité de ces demandes de protection : elles «prolongent» l'adhésion à certains traits de la culture européenne, exprimée par le biais des conversions au christianisme ; en l'occurrence, elles s'adressent à l'Angleterre, puissance lointaine et néanmoins omniprésente, du fait de la nationalité des missionnaires, puis des équipages de navires touchant Tahiti avant les années 1830.



#### 4. L'impuissance et les «protectorats»

##### A. Les demandes de protectorat anglais

Il me semble que l'on a insuffisamment mis en valeur l'étrange attachement que la grande majorité des chefs *Ma'ohi* ont, au moins depuis le premier voyage de Cook, manifesté envers l'Angleterre, cette entité malconnue, *Peretane* (Britain) investie du prestige de la technologie maritime et de la maîtrise des mers, de la force militaire, de la connaissance du «vrai Dieu». Dans les années 1820-1840, cet attachement s'est sans doute nuancé ; mais le sentiment d'appartenir à une culture d'influence anglaise, à une «tribu» anglaise ne paraît nullement s'être modifié. Ce lointain sentiment d'appartenance se conjugue, dans le contexte de la demande continue de protectorats anglais, avec la conscience de la faiblesse devant les puissances maritimes — et devant l'Angleterre elle-même, comme en témoignent les propos d'un vieillard tahitien cités ci-dessus. Il est difficile de différencier à cet égard les attitudes des chefs principaux de Tahiti qui signent ces demandes, de celles de la population.

Il paraît vraisemblable de penser que le souhait de faire partie intégrante de la sphère d'influence anglaise était enraciné dans la conscience populaire, ne serait-ce que du fait de la logique solidement attestée qui liait, dans différentes conjonctures historiques examinées, la conversion à Jehovah à sa «force», sa force à la puissance anglaise (chapitre II et III). Cet attachement est explicitement marqué dans de nombreux documents, qui ne peuvent être tous écartés sous le prétexte, due à la vision abusivement diplomatique qu'on a relevée, qu'ils auraient été élaborés sous l'influence des missionnaires : l'argument est en outre circulaire, puisqu'on a établi ci-dessus que «l'influence» missionnaire était elle-même consécutive à l'adhésion des Polynésiens au discours chrétien.

La pétition collective du 13 janvier 1846 exprime ainsi cette continuité historique, rappelée après que le protectorat français ait été établi. Lors d'une réunion des principaux chefs :

«Who shall we all follow ? And the whole of Tahiti answered, while they held up their hands : We will follow Britain, even until death. See ! Britain, how Tahiti has suffered from following thee (...)»

Et plus loin :

«This is what we regard, the command of our Queen's father (Pomare II : / When he said never forsake Britain ; follow Britain only, even until death. Dear Britain, we are following you, not a strange country, but you according to the forefathers of our Queen» (10) (Cité par C. Newbury 1973 : 25) (Le document provient de l'assemblée des chefs rebelles retranchés dans le camp de la Papano'o.)

(10) «Qui suivrons-nous ? Et tout Tahiti répondit pendant qu'ils élevaient les bras : nous suivrons la Grande Bretagne, même jusqu'à la mort. Grande Bretagne ! Comment Tahiti a souffert de te suivre ! (...)»

Voici ce que nous considérons, la requête du père de notre reine (Pomare II) quand il a dit «n'oubliez jamais la Grande Bretagne ; suivez la Grande Bretagne, jusqu'à la mort. Chère Grande Bretagne, c'est toi que nous suivons, non pas une contrée étrangère mais toi en suivant les ancêtres de la Reine.»

Ces extraits, tirés d'une lettre traduite par C. Barff et adressée aux gouvernements des Etats Unis et d'Angleterre — ce qui confirme le désir de relations privilégiées avec la culture anglo-saxonne — ne peuvent être vus, étant donné la date de leur rédaction, comme le résultat de «manœuvres» ponctuelles ; d'une part, parce que ces sentiments exprimés l'année 1846 l'ont été régulièrement depuis 1822. Ceci bien avant l'intervention française de 1843 ; aux dates suivantes : 1822, 1825, 1832, 1837, 1838, 1839, 1841 (d'après Newbury 1961 : 336). Certaines de ces demandes sont signées par les mêmes chefs qui, dans la conjoncture de fin 1844 où les Français contrôlent, après bien des revers, la situation, appuient, en désespoir de cause, le protectorat français. C'est également en désespoir de cause et devant l'absence de réaction du gouvernement de Victoria, qui ne promet rien d'autre aux sociétés du Pacifique que son «amitié» «son support moral» et des visites occasionnelles de navires de guerre (Newbury 1961 : 336), que certains parmi ces mêmes chefs signent la fameuse demande de protection militaire française de 1841, qui n'est nullement la demande de *protectorat* qu'on a pu y voir.

La série continue de demandes de protectorat anglais est liée à un désir de cohérence culturelle, d'autant plus vif qu'il s'exprime dans un contexte d'origine où le discours religieux est vu comme la base de la société, et où l'antagonisme virulent entre le protestantisme et le «papisme» connote donc un conflit entre les deux nations, l'Angleterre et la France, associées à ces deux discours religieux. C'est ce qu'exprime Pomare IV dans le manifeste qu'elle écrit à Louis Philippe en 1844 lorsqu'elle justifie son opposition à l'entrée de deux pères catholiques en 1836, — le fameux incident à l'origine du processus aboutissant au protectorat français — en disant que «leur venue aurait causé des dissensions, du malheur et des conflits parmi nous» (september 25, 1844, S.S.L. 17) ; ce raisonnement n'est pas si différent de celui du pasteur Terito'o que l'on a cité au début du chapitre II, évoquant l'association entre les oppositions politiques et les différents discours religieux.

On n'entend nullement ici procéder à une sorte d'apologie de l'influence anglaise ; un tel exercice ne serait peut-être pas totalement dépourvu de propos dans le contexte du Pacifique Sud ; mais il serait inutile. Il s'agit simplement de rappeler que la présence française qui s'impose dans les années 1840 ne répond ni aux sentiments populaires des Polynésiens, d'une remarquable constance, ni, de manière liée, à la configuration générale du Pacifique Sud : c'est en même temps l'argument essentiel qui sous tend toutes les entreprises de pénétration française dans l'esprit de ses artisans.

## B. La création de représentations consulaires : le discours diplomatique

Il est important de parler de *discours* au sujet des communications intervenant entre ces fictions, pour les acteurs, que sont les puissances du XIX<sup>ème</sup> siècle. Avec ces communications on se trouve en effet dans un domaine purement symbolique, qui n'entretient de rapports que très lointains, médiatisés avec les situations sociales telles qu'elles sont exprimées par les acteurs : la «France» est-elle «bafouée» par l'expulsion de deux prêtres catholiques ? Pour les acteurs qui adhèrent au code qui est alors défini, sans doute ; mais on peut pressentir que ce code signifie lui-même «autre chose», qu'il renvoie à la décision de sélectionner, dans le donné politique, ce qu'on veut considérer comme porteur de sens ; c'est pour cette raison même qu'une description en termes purement diplomatiques des événements qui, dans le contexte du Tahiti des années 1830-1840, aboutissent au protectorat français, aboutit à une restitution très étroite du donné historique. Le code diplomatique exprime une situation de force en même temps qu'il la masque : cela est particulièrement clair avec les menées de l'amiral Dupetit-Thouars, qui utilisera ce code à son profit, selon le seul témoignage d'hommes comme les différents commerçants français dont on a évoqué l'existence ci-dessus, ou comme Moerenhout, dont le discours dernier est de consolider son influence personnelle dans le contexte du Pacifique Sud.

La création de représentations diplomatiques des «puissances» fige une conjoncture politique en même temps qu'elle exprime et définit les relations entre ces puissances et l'archipel polynésien. La création d'une représentation consulaire des Etats Unis (1835), de l'Angleterre (1837) et de la France (1839) sanctionne sur un mode symbolique la présence des missionnaires, des baleiniers américains et des traitants français : ces trois acteurs collectifs sont censés par le biais du discours diplomatique, se parler au travers de la personne des consuls. Avec la création de ces fonctions consulaires, la scène est prête et la représentation peut s'ouvrir.

Il manque évidemment un acteur, ou plutôt son existence et son rôle sont indécis. La prétendue « monarchie » tahitienne a-t-elle une existence diplomatique ? Dès 1835, Fitz-Roy qui note le manque total d'égards vis-à-vis de la reine Pomare déplore en somme qu'une partie du code symbolique ne soit pas activée. On revient ainsi à cette politique de « faiseurs de roi » dont on a noté l'importance depuis le premier voyage de Cook. La « monarchie » tahitienne a depuis Pomare III une façade que lui confère la projection missionnaire ; elle a une réalité, des divisions traditionnelles qui se partagent les contrôles territoriaux. Parlant de la monarchie tahitienne, l'Europe parle en fait de sa propre image de Tahiti, elle se parle à elle-même. Tout au long des années troublées de 1836 à 1846, depuis l'époque même où des incidents suffisamment graves ont entraîné l'intervention des puissances, l'opposition entre la façade monarchique et la réalité « tribale » va entraîner une indécision et un désordre général. Des chefs importants vont signer des documents, pensant sans doute représenter leurs assises territoriales ; dans la lettre des lois, ces documents sont nuls s'ils ne sont pas revêtus de la signature de la « reine ». Une telle ambiguïté est suffisamment révélatrice : lors de son exil à Ra'iatea pendant les dernières années de la rébellion de 1843-1846, Pomare écrit que « son pouvoir lui est dérobé par ses ennemis, Tati, Paraita » (principaux chefs de Tahiti) ; mais encore faut-il que la masse tahitienne ait une conscience suffisamment précise des relations qu'elle entretient avec ses chefs, que ces chefs eux-mêmes considérés comme légitimes, pour qu'un tel « vol » de pouvoir soit possible.

La création de représentations consulaires à Tahiti même est, au départ, consécutive aux demandes du gouvernement tahitien lui-même (*Mémorial Polynésien* 2 : 110). Ces demandes sont évidemment liées à la multiplication des incidents : il est probable que les chefs tahitiens et Pomare IV pensent que la communication avec les gouvernements des puissances sera plus facile par le biais d'agents accrédités ; de plus, ces demandes relèvent elles aussi de cette « conscience de l'impuissance » à trancher les conflits entre Européens ; C. Newbury note que les cas concernant les Européens après 1840 sont en général entendus devant un consul (1961 : 335). Avant 1835, ces demandes de représentation consulaire sont évidemment adressées au gouvernement britannique. De mai 1826 à décembre 1827, Thomas Elley jouera un rôle effacé de vice consul honoraire ; mais la représentation consulaire de l'Angleterre dans le Pacifique fut assurée par le capitaine Charlton, consul britannique à Hawaï jusqu'en 1835 : un exemple parmi d'autres de la piètre importance politique accordée par le gouvernement anglais aux Iles de la Société. Cette indifférence est également marquée par l'unique visite que Charlton fait à Tahiti en 1835 (Newbury, op. cit. : 336).

## B. 1. Le consulat anglais : Pritchard

Le deuxième missionnaire de Pape'ete après Crook apparaît souvent comme le « deus ex machina » du Tahiti des années 1830-1840. « L'ombre de Pritchard planait sur l'assemblée », écrit P. O'Reilly à propos des lois relatives aux étrangers votées par l'assemblée législative tahitienne (1975 b : 51). Du même auteur, cette description de l'influence du consul missionnaire en 1843 : « (...) Pritchard prend immédiatement le contrepied de ce qui vient d'être fait, retourne Pomare, l'ancre dans une attitude de protestation et de résistance et fait tout ce qui est en son pouvoir pour envenimer une situation parfaitement calme » (1975 a : 472). Le rôle joué par G. Pritchard comme consul apparaît lié à son influence, et notamment Pomare IV. Mais cette formulation pose elle aussi un problème : comment se constitue cette relation où on « retourne » les gens, où on les « ancre dans une attitude de résistance » ?

Les chefs polynésiens et Pomare IV apparaissent ainsi « pusillanimes », « faibles », manipulables : de pures marionnettes dans les mains du diabolique consul. Les mêmes observateurs qui admirent les conversions de 1815 en en faisant un tableau édifiant — fin de la sauvagerie, etc. — critiquent plus ou moins implicitement une attitude qui relève du même mouvement d'ouverture à l'extérieur. Ici encore, il est patent que les chefs tahitiens, dans le cadre de cet apparent rapport de dépendance, demandent à Pritchard — en tant que missionnaire « politique » — des services qui se situent dans leur esprit dans le cadre d'une réciprocité générale : ils ont ouvert les bras à la L.M.S., ils souhaitent que la L.M.S., en la personne du missionnaire de Pape'ete, les aide à résoudre les problèmes que suscitent leur entrée dans la sphère d'influence occidentale. Utami, le chef de Puna'auia-Atehuru dont les propos sont rapportés dans une des premières lettres de Moerenhout en tant que consul des Etats-Unis, exprime le plus nettement l'abandon des chefs tahitiens à certains types de

conseils politiques ; parlant d'un traité d'alliance commerciale signé en 1826 avec les Etats-Unis (capitaine Catesby Jones, du *Peacock*), Utami déclare en 1836 qu'à l'époque les chefs tahitiens écoutaient aveuglément les missionnaires : mais on se souvient qu'on a longuement discuté les termes et la signification d'une confiance aussi totale (chapitre II, I à III). (11)

Loin de constituer une sorte d'aléa tragique, de hasard fatal, la relation entre G. Pritchard et les chefs tahitiens apparaît comme un cas *limite* des relations instaurées entre les chefs polynésiens et les missionnaires par les conversions au christianisme, et de la logique historique qui en découle. On a longuement commenté ci-dessus la complexité des rapports entre les chefs polynésiens et les hommes de la L.M.S. G. Pritchard a un argument plus puissant que les menaces de damnation éternelle — en tout cas aux yeux de Pomare et de son entourage —, on a besoin de sa médiation dans un contexte de tension ; et il semble qu'il ait encouragé, à différentes reprises, la croyance selon laquelle il était suffisamment puissant pour faire soutenir ses volontés par la puissance maritime anglaise. (*Mémorial Polynésien 2* : 150 sq.)

Dans la personnalité de G. Pritchard s'incarnent les virtualités du projet missionnaire, des structurations intérieures différentes de la sienne ne les auraient pas mises en évidence : il n'est pas vêtu de haillons comme Davies, n'est pas plongé dans la traduction des Ecritures comme Nott. Il n'est pas responsable d'une station isolée comme Orsmond, et bien d'autres ; sa responsabilité de la station de Pape'ete le place, avec l'augmentation du trafic maritime, au centre de la confrontation de cultures où se débattent les Polynésiens. De plus, le contrôle traditionnel par les Pomare de l'unité territoriale de Pare'Arue, où est située la «station» de Pape'ete le met en relation directe avec la «reine». Il se pose en gentleman anglais ; il monte à cheval et dans sa maison, le futur consulat, se réunit une petite société soigneusement choisie qui s'apparenterait, si l'expression n'était pas dérisoire, au Tout Pape'ete de l'époque, où l'on parle littérature et politique. Arrivé en Polynésie, fin 1824, il fait partie d'une deuxième génération de missionnaires plus longuement formés que les pères fondateurs et plus enclins, en partie de ce fait, à réaliser coûte que coûte l'idéal du mode de vie victorien ; il emploie plus de quarante Tahitiens sur une plantation de sucre et commerce constamment avec les navires qui touchent Pape'ete ; il partage avec ses *alter ego* une fidélité absolue à la patrie britannique, et ces traits de sa personnalité vont prendre le dessus sur la rhétorique chrétienne qui forme d'ordinaire le centre de la personnalité des hommes de la L.M.S. Il n'y a ainsi nulle opposition radicale entre la manière dont la vie de Pritchard et celle des autres membres de la congrégation tahitienne est structurée ; la personnalité de Pritchard pousse à la limite l'ethnocentrisme caractéristique du discours des gens de la L.M.S., de même que l'expression de cette personnalité découle de la spécificité de la rencontre du protestantisme anglais et de la société *ma'ohi*. De même que cette dernière tend constamment à effacer la césure entre le «spirituel» et le «politique», Pritchard va logiquement glisser du rôle de pasteur à celui de conseiller et de consul britannique. Pritchard, enfin, parle le *ma'ohi*, et c'est également à ce titre qu'il est sollicité pour servir d'interprète. C'est le cas en 1835 lors de la visite du *Beagle*, dont on a évoqué ci-dessus quelques aspects. Début 1836, alors que Moerenhout vient d'être accrédité par l'assemblée des chefs tahitiens, le nouveau consul des États-Unis déclare que Pritchard «remplit les fonctions de magistrat indigène dans cette partie de l'île» ; ceci rejoint toujours la question de l'impuissance — ou de l'indifférence — tahitienne à arbitrer des conflits entre étrangers. Aux considérations sur des utilisations et des conceptions spécifiques de la sanction, sur l'agressivité européenne, s'ajoutent des facteurs inter-culturels. Pomare IV elle-même ne parle pas anglais, ainsi que la plupart des chefs tahitiens : cela constitue déjà un empêchement radical à négocier des conflits dont les termes sont en outre souvent étrangers aux juges tahitiens, par exemple en matière de commerce maritime.

Qu'un missionnaire, à vocation politique, en charge de la paroisse même de la «reine», soit amené à une position prééminente dans ces conditions n'a rien d'étonnant. La première trace explicite d'une demande tahitienne d'un consulat anglais est, à ma connaissance, faite dans la lettre-pétition adressée en 1832 au gouvernement britannique à propos de l'affaire du *Venilia*. Les quatre signataires parlant au nom de Pomare IV demandent en fait la nomination d'un capitaine Hill comme «représentant du roi de Grande Bretagne» ou à «défaut, du missionnaire George Pritchard». Pritchard est finalement nommé en 1837, avec un salaire de 200 livres qui lui assure un train de vie très supérieur à celui de ses coreligionnaires. Cette nomination pose la condition qu'il abandonne ses fonctions ecclésiastiques ; il continuera cependant à prêcher, au grand dam des autres missionnaires, jusqu'à son départ de Tahiti, pour les Samoa, également sous sa juridiction.

(11) *Mémorial Polynésien 2* : loc. cit.

## B. 2. Le consulat des Etats Unis et de France : Moerenhout

Contrairement à la représentation consulaire anglaise, la fonction qui va échoir en 1835 à Jacques Antoine Moerenhout n'est nullement demandée par le gouvernement tahitien : elle est gagnée de haute lutte par le traitant franco-belge lui-même, lors d'un séjour de plusieurs mois aux Etats Unis. Il se présente début 1835 aux chefs de Tahiti qui finissent par accepter ce cadeau encombrant, l'assurant même de leur protection : les canons des navires de guerre sont toujours implicitement présents. (12) Il n'est nullement improbable que le *salaires* afférent à la fonction de consul soit une variable déterminante pour des hommes comme Pritchard et Moerenhout de leur ambition.

Une solide hostilité va se développer très vite entre les deux consuls principaux de Tahiti : le *Mémorial Polynésien* me semble parfaitement cohérent en montrant que la symétrie entre les deux personnalités – tous deux patriotes et traitants, l'un fervent catholique, l'autre missionnaire protestant – est à la base de cette hostilité.

Moerenhout aura à traiter, avant l'époque des conflits ouverts, plusieurs affaires de sinistres maritimes ; l'une, concernant une agression de Polynésiens contre les marins d'un baleinier de Salem, montre le peu de cas fait par les chefs polynésiens de l'intervention du consul des Etats Unis, qui doit recourir, lui aussi, à la menace.

Moerenhout n'est consul des Etats Unis que parce que le poste de consul de France est déjà assuré dans le Pacifique par un aventurier, Peter Dillon (*Mémorial Polynésien* 2 : 134) ; il n'est pas impossible que ce choix ait pour motif l'importance du trafic maritime américain. La carrière de Moerenhout connaît beaucoup de hauts et de bas. Le *Mémorial* note ses nombreux ennemis, de Pritchard et Pomare IV jusqu'à certains autres résidents Français qui briguent son poste. Sa carrière « diplomatique » procède en effet d'une volonté personnelle : il doit lutter pour être reconnu comme interlocuteur par le gouvernement tahitien, au contraire de Pritchard dont la nomination était virtuellement acquise par le contexte général.

Alors que les deux consuls ne vont cesser de s'opposer, reproduisant ainsi à l'intérieur de la petite société insulaire la rivalité franco-anglaise, les deux gouvernements vont négocier main dans la main l'annexion de Tahiti-Moorea par la France, l'Angleterre se réservant une zone d'influence officieuse aux Sous le Vent. On retrouvera souvent dans l'action de la poignée de marins situés à l'origine du contrôle français sur Tahiti des positions beaucoup plus « maximalistes » que celles de leurs supérieurs hiérarchiques, ministres et directeurs des départements ministériels.

---

(12) Moerenhout au secrétaire d'Etat des Etats Unis d'Amérique, 15 février 1836, cité par le *Mémorial Polynésien* 2 : 121-122.

## 5. Le processus de l'annexion française (1836-1843)

En 1836, deux prêtres catholiques venant de la mission catholique récemment créée des îles Gambier, situées à l'Est de Tahiti aux confins des Tuamotu, demandent à débarquer à Tahiti. George Pritchard entend les faire expulser, arguant de différents prétextes ; Moerenhout, dont on a relevé le catholicisme militant et les liens avec les Gambier — où ses associés font la « traite » — décide de les accueillir chez lui ; Pritchard fait envoyer des *muto'i* pour les en déloger, en même temps qu'il menace la reine de sanctions sévères de la part de l'Angleterre si elle défère aux protestations de Moerenhout. Les deux missionnaires sont finalement expulsés de l'île sans beaucoup de ménagements. En décembre 1836, Pomare IV se plaint de l'action de Moerenhout auprès du gouvernement des Etats Unis. En janvier 1837, nouvelle tentative de débarquement de deux prêtres sur un navire américain, le *Colombo* ; nouvel échec.

Simultanément, l'amiral français Dupetit-Thouars est envoyé en 1836 dans le Pacifique ; il a participé quelques années auparavant à la prise d'Alger et malgré sa conduite sa nomination comme capitaine de vaisseau s'est fait attendre : c'est un homme ambitieux qui embarque à bord de la *Vénus*. Après un tour complet du Pacifique, il arrive à Valparaiso où il trouve les instructions du ministre de la Marine l'enjoignant de « demander réparation à la reine de Tahiti pour l'insulte faite à la France en la personne de trois de nos compatriotes » ; il a la plus grande latitude pour décider des modalités.

Il arrive à Tahiti en août 1838 avec à nouveau deux prêtres catholiques à bord et demande immédiatement réparation à Pomare, sous la forme suivante : une lettre d'excuses adressée à Louis-Philippe, une somme de 2 000 piastres fortes d'Espagne (5 000 francs français) et l'érection d'un mât de pavillon français sur Moru Uta, l'îlot situé au milieu de la baie de Pape'ete qui sert de résidence de loisir à la reine. Pomare, dans ses diverses correspondances, ne cessera de redire la crainte qu'elle éprouva lorsqu'un officier de la *Vénus* vient, précisément sur l'îlot bucolique où elle se délasse avec ses suivantes, lui faire part de ses exigences, d'une voix courroucée et avec force manipulations du sabre qu'il porte au côté. (S.S.L. 17)

Pritchard et Pomare obtempèrent à l'ensemble de ces injonctions proférées sur un mode très impopulaire en Polynésie. B. Daniellsson note avec juste raison que l'action de Dupetit-Thouars a l'effet inverse à celui escompté. (*Mémorial Polynésien* 2 : 175 sq.) C'est le même contexte menaçant qui permet à l'officier français d'extorquer une convention sur la libre circulation des sujets français dans les îles ressortissant du gouvernement de Tahiti, de même que la nomination de Moerenhout comme consul de France. (179)

A partir de 1838, des navires de guerre français vont faire escale à Tahiti de plus en plus souvent : la population tahitienne est à même de saisir la puissance militaire de la France.

En novembre 1838, Dupetit-Thouars à peine parti, Pomare IV et les chefs signent une nouvelle demande de protectorat anglais, et votent une loi interdisant la propagation du culte catholique. Ce n'est qu'en 1839, lors du passage du vaisseau l'*Artemise* (commandant Laplace) qu'une partie de l'opinion tahitienne à l'égard de la France semble se retourner : l'équipage de l'*Artémise* à la suite de l'échouage sur le banc de corail de Tiarei, est à terre pour une longue période, et gagnē sa popularité par son goût des fêtes et de la bonne chère, de même que par ses critiques de l'action protestante. Le commandant Laplace est lui aussi soucieux de consolider « l'influence » française, telle qu'elle trouve à s'exprimer dans le langage diplomatique ; mais, voulant faire abroger la loi contre le catholicisme, il répugne à utiliser les mêmes arguments de que son prédécesseur. Dans une assemblée de chefs réunie sur l'instigation de Laplace, de Moerenhout et du chef Tati, se dégage une majorité favorable à la signature d'une sorte de traité d'amitié avec la France, dont le texte est selon l'expression de B. Daniellsson, un « chef d'œuvre d'ambiguïté » : les prêtres catholiques pourront résider à Tahiti « sans qu'ils puissent s'immiscer sous aucun prétexte dans les affaires religieuses du pays ».

Fin 1840, Pomare part selon son habitude à Ra'iatea, dans sa famille maternelle ; Pritchard quitte Tahiti le 2 février 1841 pour aller plaider à Londres la cause du protectorat anglais, la dernière demande en date de 1838 ayant été une fois de plus rejetée. La multiplication des incidents violents amène Tati, Hitoti et Paraita (chef mineur de Pare nommé «régent» par Pritchard) à signer en juillet 1841 une demande d'assistance militaire à la France, «attendu qu'un certain nombre de personnes mal disposées qui résident actuellement à Tahiti ne tiennent aucun compte de nos lois mais les violent ouvertement en se livrant entre elles à des rixes, parfois suivies de mort et dépassant tout ce que nous avons pu voir jusqu'ici à Tahiti...» Le document est immédiatement désavoué par Pomare IV à son retour de Ra'iatea.

Début 1842, Dupetit-Thouars est aux Marquises dont il a reçu instruction de prendre possession : dans l'esprit du gouvernement français, l'archipel doit être un lieu de relâche préférentiel et de déportation ; Dupetit-Thouars a pourtant argué de la meilleure situation à cet égard des Îles de la Société, qui sont totalement ignorées aussi bien de la France que de l'Angleterre. Persuadé par Moerenhout, le contre-amiral, se basant sur des prétendus mauvais traitements des Français, adresse le 8 septembre 1842 un nouvel ultimatum qui, en clair, leur donne à choisir entre la demande d'un protectorat français ou l'intervention militaire.

Le 9 septembre, Tati, Hitoti, Paraita et Utami défèrent à cet ultimatum en abandonnant au roi des Français la conduite des affaires relatives aux gouvernements étrangers, et posent comme condition que la souveraineté de la reine soit garantie. La reine finit par signer le document à quatre heures du matin, la nuit suivante.

Dupetit-Thouars institue immédiatement, «attendu l'absence totale de lois et de règlements qui puissent servir de base à la société», un conseil de gouvernement constitué du consul de France, du gouverneur militaire de Pape'ete et du capitaine du port de Pape'ete. Ce conseil est revêtu du pouvoir administratif et exécutif et est chargé des relations extérieures des «Etats de la reine Pomare». Ce «premier statut de la Polynésie française» selon Daniellsson — allusion à la forme juridique, sorte de constitution locale, qui régit l'actuel Territoire d'Outre Mer de la France — prévoit le fonctionnement de la justice civile, la liberté des cultes, l'institution des patentes commerciales, l'interdiction de la vente des spiritueux n'incluant pas la bière et le vin. Après avoir laissé Moerenhout et deux officiers de marine à la tête de ce «gouvernement provisoire», Dupetit-Thouars repart en France, où il doit obtenir l'assentiment du roi à cette prise de possession plus ou moins déguisée effectuée sans instruction.

Après ce départ, Pomare montre qu'elle n'a aucune intention de collaborer et se retire à Mo'orea. Elle ne contresigne aucun document semblant persuadée que l'Angleterre interviendra. Il est certain qu'elle est encouragée en ceci par un certain nombre de missionnaires de la L.M.S. qui n'ont pas cessé de pousser les chefs polynésiens à demander la protection militaire de leur pays. En janvier 1843, arrive précisément à Pape'ete un navire de guerre anglais, le *Talbot* (capitaine Thompson) qui salue le petit cône de la reine de 21 coups de canon, alors qu'il arbore le pavillon tahitien (dessiné par Laws lors de sa visite de 1828) et non le pavillon du protectorat, défini par Dupetit-Thouars (le drapeau tahitien comprenant un «yacht» français). Ceci scandalise évidemment Moerenhout. Le capitaine Thompson avance qu'il n'a reçu aucune instruction officielle concernant le soi disant «protectorat français» sur Tahiti. Peu de temps après arrive en rade le navire français *la Boussole*. C'est dans ce contexte que le capitaine Thompson se livre à une véritable enquête sur les événements ayant abouti à la signature du protectorat ; dans le cadre d'une assemblée des chefs, les quatre chefs signataires du premier document, qui s'empressent de se rétracter, disent que leur signature avait été obtenue sous la menace. Le *Talbot* et *la Boussole* sont très près de se tirer dessus, lorsque leurs capitaines décident d'aller prendre des instructions.

Le 25 février 1843, (Pritchard revient à Tahiti à bord de la frégate anglaise *Vindictive* (capitaine Toup Nicholas). Sa mission en Europe a été un échec total, le Foreign Office se désintéressant totalement de Tahiti. Le capitaine Nicholas et lui-même cachent cependant pour des raisons restées obscures ce fait important, et prêchent la désobéissance au gouvernement du protectorat. Dans le même temps, ils adressent diverses correspondances au gouvernement anglais l'avertissant de la prise de possession des Marquises et des projets français de contrôler la plus grande partie de Pacifique ; ils ne cessent à Tahiti même de laisser se répandre la croyance en une intervention anglaise, croyance qui durera dans l'esprit de la masse polynésienne comme dans celui de Pomare pendant plusieurs années encore.

Le protectorat français sur les «Etats» de la reine Pomare a cependant été accepté en mars 1843 par Louis Philippe et Guizot, ministre des Affaires étrangères. Ce dernier est surpris de l'initiative : mais l'acte «ne blessant aucun droit international», il pense qu'il serait malvenu de refuser : «le drapeau français faisait dans les Mers du Sud sa première apparition permanente, et il ne devait s'y montrer ni incertain ni timide». Dupetit-Thouars ramène cette acceptation à Tahiti en novembre sur la frégate *la Reine Blanche*, accompagnée de la frégate *Uranie* commandée par le capitaine Bonard, et de la corvette *Embuscade*. Pomare n'arbore plus le drapeau du protectorat de l'année précédente, mais le drapeau tahitien pourvu d'une couronne ressemblant à celle d'Angleterre : nouveaux ultimatums, faux fuyants de Pomare. L'amiral finit par faire débarquer six cents hommes qui investissent la résidence de la «reine», et prend solennellement possession de Tahiti au nom du roi. Dupetit-Thouars laisse comme commissaire du roi auprès de Pomare un officier de marine de 45 ans, Armand Bruat, ancien gouverneur des Antilles françaises, et les détachements militaires débarqués.

Le 8 janvier 1844, le navire anglais *Basilisk* entre en rade porteur d'instructions formelles auprès des résidents anglais et notamment des pasteurs de la L.M.S. : ne pas encourager la croyance en l'intervention anglaise, et manifester «les plus grands égards envers l'autorité française». Il est possible que cette lettre reçue par Pritchard n'ait jamais été communiquée à Pomare, qui continue à faire circuler des messages sur l'imminence d'une intervention anglaise. Fin janvier 1844, des chefs tahitiens sont arrêtés, coupables d'avoir désobéi au gouvernement du protectorat ; la reine se réfugie sur le *Basilisk* à partir du 31 janvier 1844, en compagnie de sa mère Terito'otera'i et de Ari'ipaea, sa tante par alliance, chef titulaire de Huahine.



## 6. La résistance tahitienne (1844-1846)

On s'est demandé ci-dessus pour quelles raisons les capacités de résistance polynésiennes ne s'étaient pas manifestées à l'occasion des multiples incidents avec les équipages des navires qui jalonnent les années précédant l'intervention française. On a déjà évoqué quelques interprétations : ainsi, la persistance d'une logique «segmentaire» ou anti centraliste, qui amène chacun à être responsable de ses propres querelles ; ainsi encore, l'indifférence vis-à-vis de la présence étrangère, qui est cohérente avec les conceptions du don et du contre-don qu'on a longuement commentés ci-dessus ; enfin, la répugnance à l'emploi de la force.

La résistance armée qui s'ébauche au début de l'année 1844 répond à des événements qui touchent directement certaines formes culturelles polynésiennes : la privation de liberté de certains chefs met en cause l'attachement profond que la population leur porte (chapitre III, I) ; et les séquestrations de terres opérées par Bruat, à des fins d'organisation militaire et coloniale, sur le front de mer du port touchent les contrôles territoriaux fondamentaux pour l'ensemble du système culturel. (Newbury 1973 : 10) Les expropriations «pour cause d'utilité publique» effectuées entre janvier et mars 1844 à Pape'ete, concernent essentiellement des terrains de la reine, où des casernes, des fortins sont construits ; de même, la confiscation provisoire des biens fonciers de chefs d'Atimaono, de Papara, de Teva i 'uta. Ces initiatives, rendues nécessaires par la situation de plus en plus tendue, constituent une sorte de confirmation aux yeux des chefs polynésiens de leurs appréhensions fondamentales : l'aliénation de leur espace territorial. Ces appréhensions s'avèreront fondées bien plus tard : lorsqu'au début du XXème siècle et alors que le régime colonial est fermement installé dans tout l'archipel polynésien, des terres seront cédées en grand nombre dans des conditions souvent scandaleuses. Il semble que les expropriations stratégiques de 1844, également opérées dans certains endroits de la presqu'île contrôlés par la reine, soient, plus que l'installation d'un régime français, la cause directe de la rébellion qui gagne progressivement les districts de Tahiti.

Pour la première fois dans l'histoire polynésienne, le paysage insulaire et le découpage territorial qui l'organise, si important dans le système culturel, est bousculé unilatéralement : les fortifications stratégiques de Bruat, autour de Pape'ete, sur Motu Uta qui commande la baie, à Taravao (isthme commandant l'accès à la presqu'île), à Tairapu sur les terres de la reine, imposent à l'espace de nouvelles marques territoriales, hostiles à l'évidence. La «mobilisation» tahitienne s'opère selon le scénario classique des affrontements tribaux traditionnels : chaque homme d'une unité territoriale est un guerrier en puissance ; beaucoup sont pourvus, grâce aux échanges avec les navires de passage, de mousquets. Les premiers regroupements d'un millier d'hommes se font à partir des unités territoriales du Sud Est (Teva i uta, Te Oropa'a) et du Nord Ouest (Te aharoa) qui convergent soit par pirogues soit par les multiples sentiers vers la presqu'île. Alors que Bruat, avec le vapeur *Phaeton* et les autres navires de l'escadre est à Taravao en train de diriger les opérations de fortification sur l'isthme, le commandant de la place de Pape'ete, d'Aubigny, cédant à une angoisse de l'encerclement arrête Pritchard et le fait mettre dans un blockhaus.

Ceci déclenche les premières hostilités contre le fort de Taravao, le 21 février 1844. La tactique, apparemment adoptée spontanément par les rebelles tahitiens, est l'escarmouche : on tire contre le fort depuis des points dispersés puis on se retire en montagne. Une tactique toute différente est adoptée à Mahaena, sur la côte Est : on construit le long du littoral une série de tranchées qui, ainsi que le note B. Daniellsson dans le *Mémorial Polynésien*, n'empêche nullement la mobilité des détachements français. Il semble que cette tactique soit liée à l'influence de quelques dizaines d'Européens qui ont pris le parti tahitien. Les insurgés sont «fixés» au sol par le feu de l'*Uranie* qui tire depuis son mouillage, pendant que des détachements sont débarqués et tentent de tourner la position tahitienne, où un millier d'hommes sont retranchés. L'engagement est beaucoup plus meurtrier qu'à Taravao : 102 morts tahitiens, 51 morts du côté français.

A partir de cet engagement, les insurgés abandonneront leurs velléités de « guerre de position » et se re-trancheront en montagne, dans des camps situés au fond des vallées : la Punaru'u, la Papeno'o, organisant à partir de là des incursions, souvent nocturnes, contre les positions françaises. La géographie de l'insurrection constitue l'exacte métaphore de la constitution de l'espace insulaire tahitien de l'époque ; Bruat tient les alentours de Pape'ete et le port lui-même, lieu par lequel l'Europe communique avec la société polynésienne ; les insurgés tiennent l'essentiel de l'espace insulaire proprement dit.

Le 29 juin 1844, Bruat décide d'investir le camp de la Papeno'o à la tête de 450 hommes, ce qui dégagerait Pape'ete. Selon une habitude qui marque les paradoxes de l'époque, il rend visite ce faisant à un pasteur anglais, Mac Kean, résidant à Ha'apape ; au départ de Bruat, une balle atteint le pasteur à la tête. La colonne est attaquée, ce qui retarde son avance. Quand elle atteint Papeno'o le jour suivant, le camp est désert. Pendant ce temps, des guerriers venant de la côte Ouest ont attaqué Pape'ete et, pour répondre à la mort du pasteur Mac Kean, ont incendié la mission catholique, fraîchement établie à la suite des multiples négociations qu'on a suivies ci-dessus.

Le 11 juillet 1844, un navire anglais, la frégate *Carysfort* arrive à Pape'ete. Son commandant informe notamment Bruat du désaveu opposé par le gouvernement français à l'intervention militaire.

Pomare, qui réside toujours sur la *Basilisk*, demande aux chefs insurgés de suspendre les hostilités : elle décide quant à elles de partir aux Sous le Vent ; elle débarque avec sa suite à Ra'iatea, le 14 juillet 1844.

Peu après, les dépêches officielles annoncent le désaveu du gouvernement : Dupetit-Thouars est relevé de ses fonctions et remplacé par l'amiral Hamelin ; l'annexion est considérée comme nulle et non avenue ; et la reine doit être réinstallée. Pomare, que l'on va chercher à Ra'iatea par le *Phaeton* avec Orsmond à bord, est introuvable. Malgré cette absence, le protectorat est rétabli en janvier 1845.

Une grande cérémonie avec sa kyrielle de marches militaires et de drapeaux flottant au vent, est tenue à cet effet à Taraho'i (actuelle résidence du Haut Commissaire) en présence d'un certain nombre de chefs tahitiens. Ceci amorce la constitution de « partis » ou de factions autour de l'évènement majeur qui s'achève. Les chefferies tahitiennes révèlent alors leur hétérogénéité : alors qu'une dizaine de chefs prennent le parti du protectorat et sont présents à Taraho'i, d'autres résistent toujours dans les camps de la Papeno'o et de Punaru'u. On examinera plus loin les raisons qui semblent présentes dans les consciences de ces chefs, dont l'attitude se prolongera aux Iles Sous le Vent, pourtant résolument opposées à toute influence française. On peut d'ores et déjà remarquer que cette attitude procède dans la plupart des cas, de la réinstallation du protectorat : avec cette situation, les chefs tahitiens peuvent penser avoir atteint leur but, se décharger sur une grande puissance de l'exercice de la violence. Ce qui provoque la poursuite de la résistance chez d'autres personnalités polynésiennes est l'espoir, véritablement messianique, d'une intervention anglaise, qui placerait Tahiti dans l'orbite politique d'une culture dont les liens historiques avec la société polynésienne ont été relevés.

Cette opposition traverse elle aussi la congrégation de la L.M.S. : Orsmond convaincu d'avoir « collaboré » avec Bruat en l'informant de la correspondance officielle acceptant le protectorat français, est bientôt exclu (*dismissed*) de la L.M.S. Quelques missionnaires fuient Tahiti ; quelques autres, avec une faible marge de manœuvre, encouragent les camps rebelles, où ils tiennent des offices religieux ; d'autres enfin, sollicités par Bruat pour servir d'interprètes, acceptent ces fonctions, malgré l'opprobre général de leurs co-religionnaires. Il en va ainsi d'A. Darling, fils du missionnaire ; dans bien des cas, cette acceptation est liée tout simplement à la pauvreté des familles de la L.M.S. dont les enfants se voient ainsi opportunément conférer un revenu stable, que leurs parents n'auraient pas osé espérer quelques années auparavant.

Les contrôles politiques restent néanmoins indécis ; alors que le protectorat est rétabli, les deux principaux camps rebelles sont intacts. Il faudra à Bruat, après plusieurs revers, l'aide de renforts venus de France montant les discours des orateurs (*auaha*) témoignent de la profondeur de la résistance : tous les districts de Tahiti sont représentés dans les armées (*nu'u*) des deux camps, à l'exception de certaines unités de Teaharoa et de Tairapu, déjà acquises à la cause française.

cc B 6703

pie.

1938

# Extrait de la loi indigène de Tahiti sur l'Instruction publique.

## Titre VII.

1938 Il y aura une école dans chaque district de Tahiti, et de Moorea, ainsi que dans toutes les autres îles appartenant au Protectorat, pour répan- dre la moralité et l' instruction parmi la jeune génération. Dans les districts où deux cultes se trouvent établis, il pourra y avoir une école pour chacun des cultes.

1939. Les ministres de la religion nommés régulièrement, seront chargés des fonctions d' instituteur. Dans les petits districts, ils seront chargés seuls (sauf avis) de l' instruction des enfants.

1940. Dans les grands districts, les chefs et les hui. raatira choisiront un instituteur suppléant, parce que le district étant grand, il y a généra- lement beaucoup d'enfants, et il est juste que le ministre ait quelqu' un pour l'aider.

1941. Quand on aura élu un instituteur suppléant, on en rendra compte au gouvernement.

Cet instituteur élu se rendra à l'apacké, au bureau des affaires indigènes, pour y être examiné; et si le gouvernement trouve qu' il mérite d' obtenir la place d' instituteur, il sera nommé et la nomination remise entre ses mains.

ii. Après la dite conrogation, le chef ou aiguer à la tête de l' instruction est élu par les hui, puis parmi eux et éventuellement recevable. L' instituteur suppléant est plus spécialement chargé de l' instruction. Il est comme il en est plus que le ministre laïque du surplus, le chef de l' instruction est élu pour une durée de la dernière élection, le chef de l' instruction est nommé instituteur à l' âge

Pour extrait conforme  
Le Chef d' État  
Ad' M. M. de la Roche

A.N.S.O.M. A 42 Océanie

Le camp de la Punaru'u se rend le 22 décembre 1845, après la fameuse escalade du massif de Fautaua ; celui de Papano'o le 24. A partir de ces redditions le commissaire du roi réorganise complètement les chefferies tahitiennes, en excluant les chefs ayant participé de trop près à la rébellion. Les chefs se réunissent en mai 1845 pour la première session de l'assemblée législative sous le protectorat ; on y vote, notamment sur la proposition de Paraita qui est toujours «régent» de Tahiti en l'absence de Pomare IV, le droit de veto du gouverneur sur toute proposition législative. L'ensemble des autres dispositions tendent à assouplir l'ancien code des lois missionnaires. C'est ainsi que les fameuses danses *'upa'upa* sont autorisées, une mesure particulièrement populaire. Des compagnies indigènes sont créées en 1846 (6 février) sous le commandement d'un officier français. L'embryon d'administration comprend un directeur des affaires indigènes nommé par la suite commissaire de police : la fonction sera occupée par Moerenhout, puis par Orsmond.

Pomare IV finit par revenir de Ra'iatea en février 1847. A son égard, Bruat a habilement joué sur le contexte politique qui n'imposait nullement cette présence, sa fonction centrale étant largement le résultat de la politique missionnaire voulant à tout prix constituer une monarchie tahitienne. Voici comment Orsmond décrit sa position, description qui résume la quasi intégralité de la situation historique :

«Pomare is now more rich, powerful, independant and happy than all her forefathers were. A steam ship is always at her command, she has a good salary / 25 000 F annuels échangés contre la perception des droits de ports par le gouvernement / (...) In former times she was under ceaseless perplexities. She had laws but no power to enforce them, and scarcely ever did a ship of war touch at the Island but the captain was invited to settle some difficult case. His power was law, and shakles made all tremble.» (13)

---

(13) «Pomare est maintenant plus riche, puissante, indépendante et heureuse que ses ancêtres ne le furent jamais. Un vapeur est constamment à sa disposition, elle a bon salaire (...). Dans la période antérieure, elle était plongée dans de perpétuelles hésitations. Elle avait des lois mais aucun pouvoir pour les faire respecter, et un bateau de guerre touchait rarement l'île sans que le capitaine fût invité à résoudre quelque cas difficile. Son pouvoir était la loi, et les menottes faisaient trembler tout un chacun.» (Orsmond au révérend Cuzens et aux diacres de la paroisse de Portsea, citée par Newbury 1961 : 349 sq.)

## 7. L'annexion du point de vue des contrôles politiques internes

On revient ici à un thème qu'on a régulièrement signalé depuis le chapitre II. Il s'agit de la coexistence d'une monarchie tahitienne théorique, largement liée à la « projection » missionnaire, et de contrôles territoriaux assurés par quelques chefs et sous-chefs qui paraissent assumer la réalité du pouvoir dans les territoires qu'ils contrôlent. On se souvient qu'en 1830, avec des affrontements consécutifs au mouvement *mamaia*, cette coexistence conflictuelle s'était à nouveau révélée au grand jour, et que le conflit s'était propagé jusqu'aux Sous le Vent, ce qui donnait la mesure des réseaux politiques réels ; à l'époque, les chefs de Tairapu se sont opposés à ceux de Teva i uta, ceux de l'alliance Ra'iatea-Huahine à ceux de Porapora. Au fur et à mesure de l'avancement des difficultés liées à la présence étrangère, d'autres configurations politiques se sont dégagées ; ainsi une opposition est perceptible entre les chefs tahitiens situés au devant de la scène et considérés comme du parti « pro-français », et le réseau lié à Pomare IV qui comprend notamment Teri'itaria, Tapoa de Porapora, Tamatoa de Ra'iatea, Teri'itua, tante de Tapoa. D'après le capitaine Martin du Grampus présent dans les années 1845 (cité par Newbury 1973 : 19), cette opposition est elle-même liée à la politique de Pomare IV, consistant à poursuivre après l'annexion, le développement d'un réseau familial en nommant des parents proches comme chefs d'unités territoriales importantes — le fameux *hau feti'i*, « pouvoir familial ». Cette politique met en cause directement les contrôles territoriaux dont l'équilibre politique fragile des années 1827-1840 est péniblement dégagé ; cette opposition est explicitement mise en avant par Pomare qui écrit depuis Ra'iatea que son « pouvoir lui est enlevé par ses ennemis, Tati, Paraita, Hitoti ». La monarchie constitutionnelle apparaît comme une façade destinée à communiquer avec les puissances extérieures selon des codes qu'ils puissent accepter : on se souvient du souci, exprimé en 1835 par le capitaine du *Beagle*, de conférer une respectabilité à la soi-disant « monarchie » tahitienne. Il apparaît en fait que Pomare IV était une *ari'i* comme les autres, contrôlant une division territoriale ou un réseau et n'exerçant qu'une autorité superficielle sur les autres. Sa puissance d'alors paraît plus liée à son contrôle de Pape'ete (par la chefferie de Pare Arue) qu'à sa légitimité de « reine » de Tahiti Mo'orea.

Les événements de l'annexion, de l'intervention militaire, enfin de la résistance, viennent se mouler dans cette forme politique qui ne va pas sans rappeler les processus d'opposition à l'hégémonie de Pomare II (chapitre II). En s'alliant à la France, Tati, Hitoti, Utami, Paraita s'opposent dans le même mouvement aux réseaux de Pomare IV ; de la même manière certains chefs importants de Tairapu et de Teaharoa (Nord de Tahiti) se distinguent de leurs concurrents « naturels » des autres divisions territoriales. La résistance ne se recrute cependant pas uniquement en fonction de ces oppositions, car elle n'est pas l'affaire que des chefs et des *ari'i* ; dans certains cas, des chefs pro-français sont déposés et remplacés par des chefs du « parti anglais » (Newbury 1973 : 19). Cependant l'attitude pro-française ou pro-anglaise procède bien d'une logique politique interne, qui intègre l'évènement. Ce sera également le cas pour les Sous le Vent, ou par exemple Ma'i et Tefa'aora sous-chefs tribaux de Porapora, tenteront d'appuyer la cause française, *puisque'ils* sont opposés à Tapoa II, chef titulaire (« roi » dans la terminologie en usage) très favorable à l'Angleterre. C'est dans le cadre de cette structure politique « emboîtée » — où les droits politico-territoriaux sont multiples et parfois conflictuels — que des documents administratifs pourront parler de prise de possession d'une île alors qu'il ne s'agit que d'un accord ponctuel avec une faction. (Chapitres V et VI) Ces ambiguïtés qui procèdent de conceptions spécifiques du pouvoir se projettent avec une netteté particulière dans la question des « droits » ou de la « souveraineté » de Pomare sur les Sous le Vent, qu'on discute longuement ci-dessous.

A Tahiti, à partir de 1847, le processus de marginalisation de la « reine » — marginalisation déjà virtuelle — va s'accroître avec le début de fonctionnarisation des chefs et juges, qui semblent dès lors communiquer quasi exclusivement avec le gouverneur. A l'exception notable des alentours de Pape'ete, dont la vocation de

point de relâche et d'espace de contact avec l'Occident se précise, le faciès de la société tahitienne — au sens de l'organisation socio-politique interne de Tahiti-Mo'orea — ne va se modifier que faiblement : les paroisses protestantes se replient sur elles-mêmes ; la nomination de chaque pasteur ou maître indigène est cependant soumise à l'approbation du gouverneur ; J.M. Orsmond sera longtemps directeur des affaires indigènes ; Adam Darling sert d'interprète.

Une fois la situation politique stabilisée, le souci dominant des gouverneurs français va être la « mise en valeur » de l'archipel et notamment de l'île de Tahiti : en clair, définir les possibilités d'installation d'un colanat produisant des « denrées tropicales » et des biens vivriers, et faire de l'île un point d'appui maritime sûr dans le Pacifique Sud. Le gouverneur Page déclare dans une note de 1852 : « En s'emparant des Marquises et en acceptant le protectorat de Tahiti, le gouvernement français eut un double but : il espérait créer là un centre de production qui donnerait à sa navigation marchande un aliment et assurer en même temps dans ces parages lointains un appui à sa force navale » (cité dans le *Mémorial Polynésien* 2 : 416). Les Polynésiens sont diversement vus, mais toujours en fonction de leurs capacités productives, considérées comme nulles ; ils sont souvent taxés de « race inerte » bien que Page semble distinguer, dans cette note, l'importance de la dimension collective de l'organisation polynésienne du travail.

Dans cette optique, la première phase est de fixer une situation foncière selon les termes du Code civil — qui semble constituer, chez les fonctionnaires français, une sorte de « code » premier, au sens symbolique cette fois, seul capable de sortir du néant l'espace foncier. Dès 1852, des procédures administratives font obligation à chaque Tahitien de déclarer le nom indigène des parcelles qu'il cultive, leur situation, et ses droits de « propriété ». D'après D. Oliver (1978 : 116) (aussi Panoff 1966 ; Robineau 1981, vol. II), ceci ne sera accompli, d'ailleurs très imparfaitement, que vers les années 1880. Ces délais — dont on peut penser qu'ils se prolongent jusqu'à nos jours, avec les inextricables situations foncières contemporaines — montrent la résistance de la spécificité de la tenure foncière polynésienne, qui ne connaît en somme que des droits *d'usage transitoire* (Ottino 1972).

La population polynésienne va se trouver progressivement refoulée dans le cours de la constitution de grands domaines qui n'apparaîtront cependant que dans les années 1860. La question foncière et ses ambiguïtés restera cependant une zone d'incompréhension quasi totale entre le nouveau pouvoir et la société qu'il est censé administrer ; dans ce sens, le futur service des domaines apparaîtra souvent ne contrôler une situation foncière que dans les textes, pas dans les faits.

Entre l'annexion et les années 1860, va se dégager une sorte de bourgeoisie foncière liée aux anciens *ari'i* déclinant, bourgeoisie qui préfigure la bourgeoisie « demie » contemporaine et qui est issue de mariages euro-polynésiens. On reviendra sur cette question particulière dans la deuxième partie de ce travail. Pour l'instant, la complexité de l'évolution socio-historique de l'île de Tahiti — où, rappelons-le, coexistent un pouvoir administratif français, des chefs et juges polynésiens, des paroisses protestantes, des traitants et commerçants attirés par l'annexion de diverses nationalités — justifie qu'on en abandonne la description détaillée : il y faudrait encore plusieurs volumes. Néanmoins les événements et processus les plus importants resteront en toile de fond du sujet que l'on aborde désormais, l'évolution politique propre des Iles Sous le Vent. Les Sous le Vent et l'ensemble Tahiti-Mo'orea partagent en effet des ensembles de populations, voire des chefs ; cependant la convention franco-anglaise signée en 1847, qui met un coup d'arrêt à l'expansion du pouvoir administratif français, « coupe » en deux cet ensemble régional, les Sous le Vent étant considérées par les gouverneurs français comme le « fief » de l'influence anglaise.

Chapitre cinq

LE CENTRALISME IMPOSSIBLE

CHRONIQUE POLITIQUE DES ILES SOUS LE VENT

(1842-1871)

«Nous désirons vous voir car nous sommes  
en grandes difficultés sur cette terre.»  
(Temari'i, l'un des chefs de Ra'iatea au  
gouverneur français de Tahiti, 1858)

## CADRE CHRONOLOGIQUE

1844-1846	Scission des missionnaires de la L.M.S. en «pro» et «anti» français.
1845	<i>Iles Sous le Vent</i> . Blocus militaire français. <i>Tahiti</i> . Discussions sur la légitimité de la famille Pomare aux Iles Sous le Vent. Arrivée de l'amiral commandant la flotte anglaise du Pacifique.
1846	<i>Huahine</i> . Intervention militaire française repoussée. Tension franco-anglaise.
1847	<i>Londres</i> . Convention franco-anglaise sur les Iles Sous le Vent.
1852	<i>Tahiti</i> . Les chefs de districts sont approuvés et rétribués par le gouverneur. <i>Huahine</i> . Teri'itaria chef suprême est déposée et remplacée par Ari'imate Teurura'i. Révoltes contre le nouveau chef.
1852-1853	<i>Ra'iatea</i> . Soulèvement contre Tamatoa IV.
1855	<i>Iles Sous le Vent</i> . Formation de «maîtres indigènes» par les missionnaires anglais, dont certains font fonction d'agents consulaires de leur pays.
1857	<i>Ra'iatea</i> . Couronnement de Tamatoa, fils de la reine Pomare (Tamatoa V). Institution de formation missionnaire de Taha'a.
1858	<i>Tahiti-Iles Sous le Vent</i> . Bruits de cession de Taha'a aux Etats-Unis.
1866	<i>Ra'iatea</i> , Révoltes contre Tamatoa. Désignation pour lui succéder d'Ari'imate, fils du « roi » de Huahine. <i>Tahiti</i> . Arrivée de missionnaires protestants français.
1868	<i>Huahine</i> . Déposition de Teururura'i, remplacé par sa femme Teha'apapa II.
1871	<i>Ra'iatea</i> . Déposition de Tamatoa V fils de Pomare. Il est remplacé par Tahitoe, gouverneur d'Opoa.



## 1. Prologue

L'implantation française sur l'ensemble Tahiti-Mo'orea constitue à l'évidence un événement majeur pour l'ensemble de l'archipel polynésien et notamment pour les Iles Sous le Vent. Ce chapitre examine, à partir d'un dépouillement aussi exhaustif que possible des sources françaises et des correspondances missionnaires, les processus qui mènent de l'annexion de Tahiti à celle, une quarantaine d'années plus tard, des Iles Sous le Vent. Ceci a conduit dans un premier temps à une sorte d'exercice d'ethnographie historique, permettant de présenter les faits, complexes et conflictuels, qui secouent l'ensemble de notre archipel «témoin» après 1842 jusqu'à la période qui précède son annexion par la France. Ces faits, malgré de nombreuses remarques utiles dans différents travaux, sont souvent rapidement passés en revue ; vu l'éloignement de la période, on peut cependant les considérer comme d'une assez surprenante richesse et méritent que l'on s'y attache. La présence française à Tahiti ne laisse aucun des chefs des Sous le Vent indifférents et tous tentent d'ajuster leurs politiques personnelles à cet événement. La deuxième dimension essentielle de ce chapitre consiste dès lors à tenter de mettre en évidence la permanence de modèles politiques virtuels, qui délimitent des réseaux, créent des alliances, fondent des affrontements.

Une partie importante de cette dernière discussion, tourne à nouveau autour de la question du centralisme. Quelle que soit la cause des conflits, et la conduite à tenir vis-à-vis de la France en est une majeure, les unités ou sous-unités territoriales, insulaires ou «régionales», semblent lutter chacune pour elle-même, comme si les divisions territoriales constituaient une sorte de limite de la référence politique. La plupart des chefs titulaires des Iles Sous le Vent — à l'exception notable de Tapoa II, de Porapora — se trouveront renversés ou déposés par des alliances transitoires, elles-mêmes menacées quelque temps après. Le problème que les Polynésiens des Sous le Vent affrontent alors n'est pas seulement celui des menées françaises qui ont pour but d'annexer l'archipel, tout de suite ou plus tard, mais de la cohérence de leur politique par rapport à ce qu'ils considèrent comme une menace sur leur culture ou, déjà leur «néo culture», sur leur liberté. A l'entêtement des officiers de marine — alternant toujours le chantage et la séduction, l'épreuve de force et la négociation — ils n'ont à opposer que les alliances composites et conflictuelles formées par la juxtaposition des unités politico-territoriales, de cette «mosaïque» dont parle de Bovies. Aucun commandement commun des Iles, aucun chef reconnu : tout paraît conspirer dans le système politique implicite, à éliminer l'émergence d'un seul. Cette «faiblesse» dans nos catégories est aussi une force, cette force qui émerge du détournement des situations : ainsi, des officiers ou des envoyés du gouverneur pourront avoir cru soumettre les Sous le Vent en faisant signer des documents de «protectorat», immédiatement désavoués, ou tout simplement ignorés des autres factions. Ce sera le cas à Ra'iatea où, malgré un document instituant en 1880 le protectorat français, il faudra que les officiers français persuadent individuellement chaque chef de quelque importance de lui céder. Ils y mettront plus de quinze ans. Cette conjoncture particulièrement étrange à nos yeux, étrange de l'étrangeté de la distance culturelle, sera examinée dans le chapitre VI.

## 2. L'annexion vue par la L.M.S. : le point de vue des Sous le Vent

Comme «congrégation», l'ensemble des pasteurs présents en Polynésie, à Tahiti-Mo'orea ou aux Sous le Vent, voit les entreprises françaises d'un œil horrifié. La raison principale en est la crainte d'une menace directe sur le libre exercice du culte protestant. A l'intérieur de cette congrégation, le petit groupe des Sous le Vent, une fois l'administration française établie à Tahiti, redoute de subir le même sort et se désole de l'absence d'intervention anglaise. Les entreprises françaises sont interprétées comme l'intervention du Mal. Depuis Papeto'ai, Simpson rappelle le 2 février 1842, quelques mois avant l'ultimatum définitif de Dupetit-Thouars, les liens qu'entretiennent le catholicisme et la «superstition» :

«Il est frappant que l'idéologie romaine /*Romanism*/ soit assimilée dans les îles du roi George, de la Société et les îles Sandwich /Hawaii/ avec le paganisme et la superstition.»

Le beau-frère de Pritchard écrit encore en juin de la même année :

«L'homme du péché /le pape/ réussira à s'opposer en partie à la grandiose œuvre du Rédempteur (...). Je n'ai pas le moindre doute que beaucoup de ceux qui professent leur appartenance au Christ le renieront. (...) Si les Français comme je le crains prennent possession de ces îles, il est aisé de prévoir le résultat. Nous ne devons cependant pas anticiper l'arrivée du Mal. Notre temps est dans les mains de Dieu.» (S.S.L. 15)

Entre septembre et novembre 1842, de nombreuses lettres échangées avec Dupetit-Thouars attestent de l'inquiétude de la congrégation missionnaire, à laquelle l'amiral confirme le principe de la liberté de culte. (Lesson, 25 novembre 1842, S.S.L. 15) La congrégation est en relation constante avec les missions évangéliques françaises et les instances diplomatiques des deux pays. Le 21 octobre 1843, alors que les troupes de Bruat ont débarqué à Tahiti, Barff constate depuis Huahine que «la France et l'Angleterre n'ont pas encore décidé si Pomare serait placée sous Philippe de France /Louis Philippe/ ou indépendante». A partir de 1843, de nombreuses lettres parlent de l'«état de dépression» (*depressing state*) des Polynésiens : cela semble entre autres causes lié à l'incertitude des négociations dont parle Barff, négociations qui en fait sont de simples échanges d'information, et à la conscience du peuple polynésien que son destin est scellé en dehors de lui. En juin 1844, alors que la résistance armée est engagée sur Tahiti, W. Howe, depuis Mo'orea, émet l'opinion que les «scandaleuses menées» (*proceedings*) des Français à Tahiti relèvent d'une croisade contre la religion protestante (S.S.L. 17). D'autres considérations révèlent, chez Howe comme chez Barff, le début d'une conscience du jeu diplomatique qui se passe à l'extérieur d'eux ou au dessus de leurs têtes ; en ceci, ils sont placés dans la même situation que les Polynésiens et à même de comprendre de l'intérieur les réactions de ces derniers. Howe écrit ainsi : «il apparaît que Sir Robert/ ministre britannique des Affaires étrangères / et ses collègues n'ont pas accompli tous les efforts qu'on aurait pu attendre d'eux pour s'opposer aux factions gauloises /*gallie*/, mais se sont graduellement laissés gagner par les critères visqueux /*slippery*/ de la politique française et de l'honneur français».

Une lettre de Tapoa, le chef titulaire de Porapora et qui s'oppose à ses deux chefs «tribaux» Mai et Tefa'ora, synthétise la position d'une grande majorité de la population des Sous le Vent. Jointe à une lettre de Rodgeron du 27 juin 1844, elle reprend l'argumentation de Pomare IV dans ses différents «manifestes» à Louis Philippe et Victoria. Tapoa, on s'en souvient, est l'ex-conjoint de Pomare et malgré leur séparation de

1831 n'a pas cessé de faire cause commune avec son ex épouse dont il a adopté une fille, Teri'imaevavua, future «reine» à la mode missionnaire de Porapora. Dans ce sens il fait partie d'une faction anti-française et pro-anglaise que l'on peut distinguer à partir du moment où le «drame social» (au sens de Victor Turner) de l'annexion, révèle les positions des chefs. La position de Tapoa en 1844 est cependant, on le verra, très analogue à celle des autres chefs titulaires et tribaux des Sousle Vent, qui ne sont pas menacés comme ceux de Tahiti-Mo'orea par le nombre croissant d'incidents violents avec les étrangers, prétexte de l'intervention. Tapoa écrit :

«This is an age of great tribulation and evil has sprung up in our lands and blood is shed, and the source of this evil is France. They have come to wrest from us our land and we have no wish of them (...). We have no desire of France because they bring another doctrine which does not harmonize with the Gospel. What we still desire is to be connected with Britain, the missionaries and the Gospel». (1) (S.S.L. 17)

Il paraît utile d'insister sur la position de Tapoa à l'époque. Ses conflits avec l'un de ses «chefs tribaux», Mai sont attestés par Rodgerson au moins depuis 1841 dans une lettre datée du 24 décembre (S.S.L. 14). Rodgerson écrit alors sans autre précision que Mai est en conflit, à propos de limites de terres, avec la famille Pomare ; à cette époque Tapoa est précisément à Tahiti pour négocier l'adoption d'un enfant de Pomare IV, geste qui ébauche une tentative de prise de contrôle de Pomare sur les Iles Sous le Vent. Tapoa peut ainsi être vu comme tentant d'affermir son contrôle sur Porapora en soutenant Pomare, qui en 1844 fait toujours cause commune avec l'Angleterre. On sait que Mai soutiendra la France, dans le cadre du même «champ politique», voir aussi Newbury 1973 : 19.

Depuis Ra'iatea Platt explicite, le 19 août 1844, la déception polynésienne devant l'absence d'intervention anglaise et parle de la résistance armée :

«The natives have looked to Britain for help and deliverance but they have looked in vain (...) We anticipate paying a fiery ordeal (...) The French killed all the Tahitians they met. So did the others. Cruel work (...) The general feeling is so far as I can find that they had better die than be slaves on their own land to the French.» (2) (S.S.L. 17)

C'est à partir de ce constat, l'Angleterre n'interviendra pas, que les plus lucides des missionnaires, une faible majorité comprenant essentiellement Orsmond et Darling, conseillent la fin de la résistance afin d'éviter des pertes inutiles en vies humaines. Orsmond écrit dans ce sens notamment à Pomare IV retirée à Ra'iatea (lettre annexée à une correspondance de Thomson depuis Tahiti datée de septembre 1844, S.S.L. 17). Cependant, un manifeste de Pomare, daté du 25 septembre et adressé à Louis Philippe, révèle la continuité de son opposition ; elle est alors à Ra'iatea, dépossédée par l'intervention de tout rôle officiel à Tahiti où elle ne consentira à revenir, on l'a vu, qu'en février 1847. On a déjà mentionné ses arguments contre l'annexion française ; dans ce manifeste, elle témoigne elle aussi du désir populaire d'une protection anglaise, et explique le ralliement des chefs pro-français par l'intérêt (ce qui ne va pas sans ironie quand on sait l'extrême attention accordée par Pomare à ses futurs revenus personnels). Elle écrit ainsi à la fin de ce manifeste «ne soyez pas trompés /*deceived*/ par Bruat s'il dit qu'une grande partie des chefs et de la population s'accorde avec les Français. Il n'en est rien, même si une partie peut avoir le désir de l'argent français» (S.S.L.17). L'argent français *te moni farani* des ré citations chantées (*'ute*) contemporaines des îles Australes, est on l'a vu un personnage non négligeable du jeu politique des années 1840. On le verra encore avec les changements d'attitude de la «reine» de Huahine, quelques années plus tard.

- (1) «Ceci est une époque de grande tribulation et le mal a surgi sur nos terres et la source de ce mal est la France. Ils sont venus pour nous arracher notre terre et nous n'avons aucun désir d'eux (...). Nous ne désirons pas la France car ils apportent une autre doctrine qui ne s'harmonise pas à l'Évangile. Ce que nous voulons c'est être liés à l'Angleterre, aux missionnaires et à l'Évangile.»
- (2) «Les indigènes ont tourné leurs regards vers l'Angleterre dans l'espoir d'être aidés et délivrés mais en vain (...). Nous prévoyons de subir une rude épreuve (...). Les Français ont tué tous les Tahitiens rencontrés. Les autres ont fait de même. Actes cruels (...). Le sentiment général pour autant que je puisse le connaître est qu'ils préférèrent mourir qu'être esclaves des Français sur leur propre terre. »

### 3. Les tentatives de contrôle français (1845)

La résistance tahitienne à peine contrôlée, l'une des premières préoccupations de Bruat est d'étendre le contrôle français aux Iles Sous le Vent. Le premier chaînon logique militant en faveur de cette extension paraît contenu dans les instructions ministérielles adressées au gouverneur le 28 avril 1843 : «Les îles Gambier, les Pomotou forment avec les Marquises et les Iles de la Société un triangle où notre pouvoir doit régner sans contestation.» (A.N.S.O.M. A 21, carton 3) Les îles Sous le Vent sont-elles comprises dans cette instruction ? Il existe une ambiguïté de vocabulaire, les îles «de la Société» désignant parfois le seul ensemble Tahiti-Mo'orea – les Sous le Vent étant nommées parfois le groupe «nord-ouest» – ou bien l'ensemble des îles «Sous le Vent» et «du Vent». Il est possible que cette ambiguïté ait permis à Bruat de procéder aux tentatives que l'on va décrire ; après ces tentatives infructueuses, il précise les justifications de son action : «L'avantage que la France pouvait se promettre en étendant son protectorat sur ces îles était d'empêcher qu'une puissance rivale cherchât à se faire admettre comme souveraine et protectrice.» (Bruat au ministre de la Marine, le 15 juin 1846) C'est donc toujours en fonction de la rivalité franco-anglaise dans le Pacifique que Bruat tente de mettre la main sur les Sous le Vent. L'archipel est à quelques jours de mer ; tous les gouverneurs verront dans les Sous le Vent indépendantes de leur pouvoir «un foyer insurrectionnel», avouant ainsi implicitement la faiblesse de la position française dans ces premières années d'annexion.

La deuxième raison militant en faveur d'une intervention est la présence, en 1844-1847, de Pomare à Ra'iatea, sur laquelle il importe de mettre la main pour définir enfin un protectorat dans les règles ; or cette présence, on l'a vu, est elle-même liée à la sécurité relative de l'abri de Ra'iatea, hostile comme les autres îles à l'intervention française. «Il y a peu de doute, écrit Barff en novembre 1844, que les Français soient en train de se frayer un chemin (*working their way*) vers les Sous le Vent» (S.S.L. 17). Bruat a en effet dépêché à la fin de l'année 1844 le vapeur *Phaéton* souvent accompagné de l'*Uranie*, non seulement pour «récupérer» Pomare IV, mais pour affirmer dans l'archipel la légitimité française, censée procéder de la légitimité de Pomare : en effet, le protectorat rétabli en janvier 1845 concerne les «Etats de la reine Pomare». Il s'agit, pour le gouverneur, de faire admettre que ces Etats comprennent les îles Sous le Vent. En alternant le charme et la menace, le *Phaéton*, chargé l'année 1845 d'un «blocus» inefficace de l'île de Ra'iatea, a pour mission de hisser le pavillon français sur Ra'iatea, Huahine et Porapora. La tension monte pendant toute l'année 1845.

A Ra'iatea, le pavillon hissé en janvier est immédiatement mis par terre (Platt, 30 janvier 1845 ; Thomson, 13 février 1845 S.S.L. 18). La même entreprise manque de réussir à Huahine : le noyau de chefs les plus influents, dont Teri'itaria, résidant en compagnie de Pomare IV à Ra'iatea, est en effet absent de l'île ; des chefs «mineurs» dont un nommé Hapera'a, laissent un mat de pavillon être établi sur leur terre à Fare ; à cette nouvelle Teri'itaria vient immédiatement de Ra'iatea mettre bon ordre à cette situation. Dans toutes les îles il est en effet possible aux commandants des bâtiments de trouver une personnalité de quelque importance appuyant l'influence française et de décider qu'il s'agit du chef légitime de l'île : c'était le cas pour Huahine ; au début 1845 Hapera'a est bombardé chef suprême de l'île par le commandant du *Phaéton* : gloire éphémère, puisque Teri'itaria et les guerriers qui l'accompagnent depuis Ra'iatea ramènent les chefs pro-français pour y être jugés et condamnés à la déportation, sanction qui ne sera jamais exécutée, faute de moyen de transport. Dans le même esprit de prise de possession symbolique ; Bruat a désigné à Huahine un résident français, Eugène Riccardi, qui se trouve ainsi dans la douloureuse et inconfortable situation de représenter un pouvoir qui, en 1845, n'a d'autre légitimité que celle de son propre discours. Riccardi, on le verra, est parfaitement isolé à Fare et n'y subsiste que du fait de la peur de représailles du *Phaéton* et de l'*Uranie* qui ne cessent de faire la tournée des archipels.

C'est en prévision d'une intervention militaire «lourde» que dès mars 1845 la population travaille, à Maeva, à réparer un «vieux fortin» (Barff, le 10 mars 1845, S.S.L. 18). Au vu de ces préparatifs, le «cœur de Barff saigne devant cette lutte inégale» ; mais le pasteur est trop pessimiste, on le verra avec les événements de 1846. La fidélité des chefs titulaires des Sous le Vent n'est pas si facile à ébranler. Le cas de Porapora est assez révélateur à cet égard. Le capitaine du *Phaéton*, Pradier, procède à une tentative analogue ; il ne s'adresse pas à Mai et Tefa'ora les deux chefs tribaux déjà acquis à la cause française, mais bien au chef titulaire de l'île, Tapoa, qui réside à Ra'iatea en compagnie de Pomare IV, de Tamatoa IV, de Teri'itaria et de leur nombreuse «suite».

Le 15 août 1845, Pradier adresse ainsi une lettre en anglais à Tapoa (jointe à une correspondance de Charter du 27 mai 1845, S.S.L. 18). Il l'assure que les Français ne viennent pas aux Sous le Vent pour y faire le mal, mais qu'ils souhaitent au contraire étendre leur protectorat sur Porapora pour en protéger la population contre de «mauvais étrangers» (*evil foreigners*). Si Tapoa revient gouverner Porapora, promet Pradier, il aura le même pouvoir. La lettre est extrêmement révélatrice des codes symboliques utilisés de part et d'autre : elle alterne la menace avec une tentative transparente de corruption, qui donne une vraisemblance aux remarques missionnaires à cet égard. Pradier écrit notamment (dans la traduction anglaise d'un missionnaire de la L.M.S.) :

«Do you come again, come hither, you love your people and also your land, do you come that blood may not flow, which perhaps will be the case ; it has not yet but it will and the God whom you and I worship will perhaps put the punishment upon your head ; do you come, you are a king (...)» (3)

et plus loin :

«If you desire money it shall be given to you every month, it is necessary that you should have property, that you may do good to your people». (Pradier à Tapoa, 15 Août 1845, S.S.L. 18) (3)

On peut remarquer l'insistance sur une référence religieuse commune qui tente de rapprocher deux cultures alors profondément opposées précisément sur le plan religieux. D'une certaine manière, la tentative de Pradier de ramener Tapoa à Porapora est parallèle à celle de Bruat de ramener Pomare à Tahiti : sans les chefs titulaires, le protectorat, dont la base constitutionnelle théorique est l'autonomie des structures politiques locales, apparaît comme l'annexion qu'il est réellement. Cette intervention de Pradier répond à l'envoi à Porapora par Tapoa, depuis Ra'iatea, des messagers chargés d'y recenser les partisans du protectorat, sous-chefs et population, qui sont alors retenus prisonniers (Rodgerson, 28 avril 1845, S.S.L. 18).

#### A. La recherche de la légitimité (Le débat sur l'indépendance des Iles Sous le Vent en 1845)

Ces réticences ou ces résistances devant les tentatives d'extension du protectorat aux Sous le Vent, aussi bien que les multiples correspondances échangées entre chefs, missionnaires et agents diplomatiques et congrégations religieuses européennes, montrent la faiblesse de sa position à Bruat qui, dans le courant de l'année 1845 et jusqu'à la fin de cette année, décide de faire *légitimer* une entreprise basée au départ sur des considérations stratégiques peu soucieuses du contexte socio-politique effectif.

Il s'agit donc de montrer que le protectorat sur Tahiti-Mo'orea est nécessairement un protectorat sur les Iles Sous le Vent, du fait de l'autorité que Pomare IV détiendrait sur les chefs de ces îles ; pour que cette autorité soit elle-même démontrée, on n'hésite pas à remonter jusqu'aux premiers codes des lois de 1819 et aux rapports de Pomare II, père de Pomare IV, avec les chefs des Iles Sous le Vent qui furent ses contemporains,

---

(3) «Revenez, venez ici, vous aimez vos gens et votre terre, venez afin que le sang ne coule pas ce qui sera peut-être le cas ; ce n'est pas encore arrivé mais le Dieu que vous et moi révérons fera tomber sa vengeance sur votre tête ; venez, vous êtes un roi.»

«Si c'est l'argent que vous désirez il vous sera versé chaque mois il est nécessaire que vous ayez des propriétés afin de pouvoir faire le bien de votre peuple.»

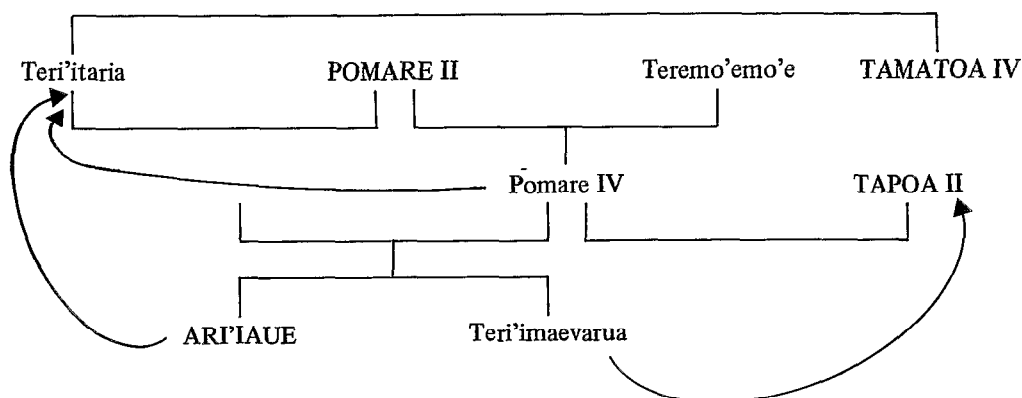
et dont certains sont toujours vivants. Pour ce faire, Bruat convoque à plusieurs reprises des assemblées générales, quasi exclusivement composées de chefs et de juges polynésiens pro-français, dont le souvenir historique additionné doit servir de base à l'entreprise qui prend un tour juridique. Ces précautions sont notamment liées à l'attention de plus en agüe que le gouvernement anglais, ameuté par les directeurs de la L.M.S., accorde à la question des Sous le Vent ; des navires, comme le *Salamander* (capitaine Hamond) ou le *Grampus* (capitaine Martin) sont dans les eaux de l'archipel, qui accueillera bientôt l'illustre visite de l'amiral Seymour en personne, commandant la flotte britannique du Pacifique.

Le dossier A 34 Océanie des archives de la France d'Outremer atteste par son volume de la multitude de précautions dont s'entoure Bruat. Cependant l'esprit de l'énorme documentation amassée est en somme de tenter de suppléer à la qualité par la quantité. Parmi la multitude de chefs et de juges d'importance variable qui témoignent on peut relever Mare, orateur de Pomare IV, Apo'o ancien orateur, Tati, Ahurito, Pe'e («grand juge et chef de Mo'orea»), Paete (un chef mineur de Porapora), Mai l'un des chefs tribaux de Porapora. Tous ces témoignages sont d'une unanimité touchante : les Pomare ont toujours été «souverains» des Iles Sous le Vent ; l'existence de cette unanimité est démentie cependant par le même dossier, qui comprend également des lettres émanant elles aussi de chefs tahitiens proclamant, avec la plus grande netteté la thèse inverse. L'intérêt de ces doubles interprétations opposées ne tient pas seulement à l'opposition qui s'y manifeste une nouvelle fois entre une faction «pro-française» et «pro-anglaise» ; ce qui rend possible ces divergences est la nature même des relations politiques *ma'ohi* et la question des affiliations politiques «virtuelles» et «réelles» que l'on a déjà longuement repérées et évoquées, notamment dans le chapitre II : les chefs tahitiens pro-français vont insister sur les affiliations virtuelles, les pasteurs anglais et les chefs des Sous le Vent sur les affiliations et relations politiques effectives.

#### A.1. Les arguments «pro-français»

##### Arguments généalogiques

Les liens généalogiques des réseaux entourant Pomare avec les chefs des Sous le Vent ont été déjà évoqués ; ils le sont constamment dans les assemblées tahitiennes de 1845. Il s'agit d'interpréter l'ensemble généalogique présenté dans le tableau ci-dessous en faveur de l'une ou de l'autre thèse.



— La base de la discussion sur le contrôle des Sous le Vent en 1845. —

Ce réseau généalogique dont on ne donne ici qu'une épure s'est effectivement créé, on s'en souvient, alors que l'année 1810 Pomare II avait fait négocier par sa mère Itia un mariage avec l'une des filles de Tamatoa III : il ne s'agissait de rien d'autre que de s'assurer un appui guerrier qui resta largement symbolique. De même c'est, d'après quelques témoignages, à partir de la volonté de Pomare II, peu de temps avant sa mort, qu'Aimata, la future Pomare IV alors à peine adolescente fut promise à Tapoa ; les différentes adoptions régulièrement répétées unissent l'ensemble de ce réseau, dont les membres les plus influents, de manière assez ironique, sont à l'époque de ces discussions en exil à Ra'iatea et unanimement opposés à l'annexion française. Cependant, ces arguments de proximité généalogique, essentiellement avancés par le chef Apo'o, sont insuffisants en eux-mêmes ; il faut encore qu'ils soient assortis de preuves tangibles sur l'exercice d'une autorité, dont on sait qu'elle était traditionnellement liée au contrôle sur la production vivrière.

#### Les arguments politico-historiques

D'où une longue série de témoignages sur le caractère effectif de l'autorité de Pomare II sur les Iles Sous le Vent. Beaucoup, tels que celui de Maro, qui semble le seul personnage de Huahine présent à Tahiti, citent un voyage effectué en 1819 par Pomare II aux Sous le Vent, en égrenant les innombrables tributs vivriers dont il aurait alors été le récipiendaire (voir le texte original du document élaboré sous la dictée de Maro, cité en annexe) ; de même il est fait mention de plusieurs séjours de Pomare IV à Huahine (dont est originaire son deuxième époux, Ari'ifa'a'ite ou Pomare tane), pendant l'un desquels l'un des ses enfants lui aurait été demandé comme «tête et roi au-dessus de nous». Aucun de ces arguments dont on verra qu'on peut nier jusqu'à l'exactitude ne sont néanmoins pertinents : tous les chefs *ma'ohi* d'une certaine puissance, lors de visites dans des territoires extérieurs avec lesquels ils n'étaient pas en guerre, étaient en effet salués par des tributs vivriers ; ainsi quand la flotille des Sous le Vent arrive en 1810 à Tahiti, Teri'taria qui fait le tour de l'île est elle aussi saluée par les districts de la même manière, sans pour autant que son autorité sur Tahiti en soit légitimée ; enfin les adoptions par des chefs titulaires des Sous le Vent d'enfants de Pomare IV n'impliquent qu'une autorité virtuelle ; ainsi, quand le missionnaire Rodgerson en poste à Porapora demande à des gens de l'île si la fille de Pomare (adoptée par Tapoa II) sera «reine», il lui est invariablement répondu «s'il plaît à Fa'anui» (c'est-à-dire à l'ensemble de l'île pris comme unité tribale) (Cité par Newbury 1973 : 19). Dans les décades passées depuis la mise en place de configuration institutionnelle liée au protestantisme, la «gestion» des différentes unités territoriales des Sous le Vent a toujours été distincte de celles des Iles du Vent, des relations de type cérémoniel, transitoires ayant été seules en vigueur entre les deux groupes.

#### La soi disant souveraineté

Le débat engagé par Bruat procède de cette projection que l'on a fréquemment repéré ci-dessus : avec des difficultés conceptuelles relatives au contrôle des Pomare sur les Sous le Vent, on retrouve en effet une pensée politique qui a beaucoup de difficultés à reconnaître pour réelles des formes différentes de la nation, ou du royaume, avec la superposition d'un appareil politique centralisé et d'un territoire clos. Le débat est axé sur la notion de «souveraineté» : il est dès cet instant voué à l'absurde, puisque l'un des caractères fondamentaux des contrôles politiques polynésiens de l'époque est à l'évidence un redécoupage symbolique constant d'ensembles démographiques et territoriaux : citons par exemple Taha'a, d'abord sous contrôle de Tamatoa de Ra'iatea ; ces contrôles sont eux-mêmes transitoires et symboliques, les prestations étant souvent contrôlées et redistribuées par les «gouverneurs» et sous-chefs tribaux, hélas fréquemment anonymes à cette période, et dont l'action n'émerge que rarement au grand jour.

#### A.2. L'envers du décor : les arguments «pro-anglais»

Il est assez fascinant de constater que la même conjoncture socio-politique est interprétée de manière radicalement différente, du côté des missionnaires anglais et des chefs des Sous le Vent qui, du fait de leur hostilité générale à l'annexion française n'ont pas été invités, et pour cause, à ces assemblées traitant d'ethno-histoire avant la lettre. Dans le dossier A 34 est incluse une lettre qui met à bas tous les arguments en faveur de «souveraineté» des Pomare sur les Sous le Vent. Cette lettre datant de décembre 1845 est écrite par un certain nombre de chefs tahitiens dont un seul, Utami, est nommé : c'est l'un des «leaders» du camp de la Puna-ru'u, l'un des noyaux de la résistance armée. L'original anglais sera transmis en 1846 au ministère français des Affaires Etrangères avec la mention «secret», ce qui est peu étonnant au vu de son contenu :

«Puissiez-vous tous être sauvés... Nous avons vu la lettre que vous nous avez envoyée /lettre demandant aux chefs rebelles de participer à la discussion sur les Sous le Vent/. Ceci est la vérité : le gouvernement de Pomare ne s'étendait pas sur Huahine, Ra'iatea, Porapora et Maurua ; l'autorité de Pomare régnait de Tuhaitioana à Meetia Ana et Anura ; sa souveraineté s'étendait là, mais non à Huahine, Ra'iatea et Porapora. Sa famille s'étendait là, mais non sa souveraineté.  
C'est tout.  
signé : Utami et tous les chefs  
au gouverneur Bruat» – (A.N.S.O.M. A 34 Océanie – (1845))

On a vu que beaucoup des témoignages pressentis par Bruat citent un voyage accompli par Pomare II en 1819, sur le brick anglais le *Matilda*, au cours duquel son autorité, d'après ces témoignages, aurait été spectaculairement montrée par les différents tributs cérémoniels. Alors que l'amiral Seymour sur le *Collingwood* arrive le 5 Novembre 1845 à Huahine, voici la version du même événement que donne Barff, qui ne cesse de communiquer avec l'amiral à coups de mémorandums :

«1820-1821 were years of much trouble because Pomare had purchased a vessel and was anxious to assume the sovereignty of Huahine and compel the people furnishing cargoes to his vessel. A special officer was sent to Huahine /il s'agit probablement d'un Marama cité par les témoignages de Bruat /to ask each man, woman and child to contribute for oil, pig and arrow root but the chiefs and governors would not allow Pomare's demand (...)  
Pomare sent another messenger to ask why they did not want and threatened them with war (...) Which roused the warlike spirit of the Huahineans so that they told the first messenger who was claiming in the name of his master to be silent or they would place him on the point of a spear and throw him back to Tahiti and they told the second to return to Pomare and tell him if he could find no grave to himself and his people to come and make war upon Huahine  
(4) (Barff to Seymour, «Admiral of the Blue», 18 Novembre 1845) (S.S.L. 18)

On ne peut être plus clair, et faut-il soupçonner l'austère Charles Barff de mensonge ? Cependant, la distinction entre les tributs cérémoniels et l'exercice de l'autorité que l'on a déjà évoquée, apparaît à nouveau à la source des divergences d'interprétation : il est possible que Pomare, pendant les années 1819-1821 ait à la fois reçu des tributs cérémoniels dus à un personnage puissant, en même temps qu'il se voyait refuser l'usage régulier d'une partie de la production des îles ; usage qui l'aurait effectivement légitimé, à condition d'être régulier et accepté par la population. On ne peut en tout cas assimiler cette sorte de «coup de force», dont les chefs *ma'ohi* étaient coutumiers, avec l'exercice d'une autorité reconnue.

Une lettre de Pomare IV, tirée d'un fond d'archives officieux – les *South Seas Personals* – et donc peu suspecte d'arrière pensées tactiques, semble largement conclure en faveur d'une indépendance effective des chefferies des Sous le Vent de celles de Tahiti. Pomare IV toujours à Ra'iatea, écrit d'Uturoa le 18 juillet 1846, à un nommé Tamateni, résidant apparemment à Tahiti :

(4) «1820-1821 furent des années de grandes difficultés car Pomare avait acheté un bateau et s'employait à s'assurer la souveraineté de Huahine et à obliger les gens à fournir des cargaisons au vaisseau. Un envoyé spécial fut dépêché à Huahine afin de demander à chaque homme femme et enfant de contribuer en huile, en porc et en arrow root mais les chefs et le gouvernement refusèrent la demande de Pomare (...).  
Pomare envoya un autre messenger pour demander les raisons de leur refus et les menaça de la guerre (...). Ceci éveilla l'esprit guerrier de la population de Huahine si bien qu'ils dirent au premier messenger proclamant les prétentions de son maître qu'il se taise, sinon qu'ils le placeraient sur la pointe d'une sagaie et au second de retourner voir Pomare et de lui dire que s'il ne trouvait pas de tombeau pour lui et ses gens qu'il vienne faire la guerre à Huahine.»



«No one obeys me here. In Tahiti *my own country* everyone obeys my orders but here I have no power. *Tamatoa is the only master over his people and his laws*. I am staying in Ra'iatea like a person who has nothing to say.

The steamship has gone /i.e. le *Phaéton*/ and I would like to know if another will soon come back. Please tell me what you know about it for I want to come back to my people.» (5)

(Pomare, 12 July, 1846, S.S.P. 5 — souligné par moi)

### A. 3. Epreuve de force pour Huahine : le mois de janvier 1846

Simultanément au processus de négociation et aux multiples échanges diplomatiques (entre Bruat et Seymour, entre les deux ministères concernés à Londres et à Paris, entre le Bureau de la L.M.S. et les différentes instances religieuses européennes), les services du gouverneur et ses envoyés aux Sous le Vent ne restent pas inactifs.

A Huahine, les problèmes apparaissent à partir de «vexations» subies par le résident Eugène Riccardi, dont les fonctions restent cependant parfaitement illégales tant que les instances françaises et anglaises ne sont pas parvenues à un accord. G. Platt écrit depuis Ra'iatea en Janvier 1846 que «les Français s'efforcent, en grande hâte, de provoquer un incident (*to pick a quarrel*) avec les Iles Sous le Vent pour avoir un prétexte pour s'en saisir en réalité aussi bien qu'en théorie. Ils mobilisent chaque énergie pour faire dire à une faction (*a party*) que les Iles Sous le Vent appartiennent à Pomare. Ceci peut bien sûr n'être accompli que par corruption et parjure. Ils sont sur le point d'imposer une amende sur Huahine, comme ils l'ont fait pour Pomare, et veulent attaquer l'île s'ils se refusent à payer». (S.S.L. 19)

Le procédé est effectivement le même que celui utilisé par Dupetit-Thouars pour se saisir de Tahiti. Le jeu que joue alors Bruat est dangereux : en même temps qu'il négocie, il tente de se mettre par n'importe quel moyen, en position de force. On peut se demander dans quelle mesure Bruat et son bras droit aux Sous le Vent, le capitaine de l'*Uranie* Joseph Bonard, ne sont pas persuadés que les vaisseaux de guerre anglais ne s'opposent jamais par la force à leurs menées. Courant Janvier 1846 — en tout cas entre le 1er et le 14, date d'une lettre de Barff et Johnston depuis Tahiti que l'on citera plus bas — un ultimatum en cinq points est adressé par le commandant de l'*Uranie* à la «reine» et aux chefs de Huahine. Cet ultimatum exige notamment la réintégration des chefs pro-français exilés en 1845, une procédure de double jugement pour les étrangers, la possibilité de devenir sujet français pour les habitants de Huahine le désirant, un libre accès aux bateaux français relâchant dans l'île, enfin, une amende ou une caution de 600 dollars pour les vexations subies par les étrangers ou par les Français de l'île, caution qui serait restituée après la satisfaction des exigences citées.

#### L'odyssée du capitaine Scott

L'épreuve de force subie en janvier 1846 ne laisse nullement l'amirauté anglaise indifférente : on le verra notamment avec les correspondances échangées avec le gouverneur français par le capitaine de la flotte anglaise aux Iles de la Société. Ces correspondances restent cependant remarquablement courtoises, diplomatique oblige, au vu de la brutalité de l'agression de l'*Uranie* sur Huahine ; Hamond a en effet le sang froid — ou le cynisme ? — de ne pas placer sa flotte en position de défense des Iles Sous le Vent, évitant de franchir ainsi le premier pas d'un affrontement global franco-anglais.

D'autres initiatives, comme celle de l'officier du H.M.S. *Salamander* que l'on va relater doivent être considérés comme de pures décisions individuelles et paraissent ainsi relever d'un véritable esprit de compassion pour les épreuves subies par les Polynésiens ; dans le contexte hautement codé de la conjoncture de 1846, ce-

(5) «Personne ne m'obéit ici. A Tahiti mon propre pays chacun obéit à mes ordres mais ici je n'ai aucun pouvoir. Tamatoa est seul maître de son peuple et de ses lois. Je reste ici comme quelqu'un qui n'a rien à dire. Le vapeur est parti et je voudrais savoir si un autre reviendra bientôt. Dis moi ce que tu sais à ce propos car je veux retourner à mon peuple.»

la vaut en soi d'être signalé ; certes, l'entreprise du capitaine Scott que l'on va décrire se situe à l'intérieur de ce contexte ; officier embarqué sur un vaisseau anglais, il pense peut-être que l'aide qu'il va apporter aux chefs de Huahine, et notamment à Teri'itaria, confortera la position du royaume dont il est le sujet aux Iles Sous le Vent. Étant donné cependant que la position de la flotte anglaise reste très modérée, la démarche de Scott dépasse même d'éventuelles considérations d'ordre patriotique. Son entrevue avec Teri'itaria marque un réel intérêt pour la situation polynésienne, ainsi de même que les risques physiques ou professionnels encourus.

Les détails de cette entreprise sont révélés par l'annexe à une lettre de Barff et Johnston du 14 janvier 1846, c'est-à-dire légèrement avant l'intervention de l'*Uranie*. Barff est alors à Tahiti, le gouverneur le soupçonnant d'être un faiseur de troubles-réputation qui le suivra encore longtemps et qui a de quoi laisser perplexe au vu de grand esprit de mesure du missionnaire de Huahine. (S.S.L. 19)

Scott était à bord du H.M.S. *Basilisk* lorsque Pomare et Teri'itaria s'y sont réfugiées, avec d'autres chefs importants, en janvier 1844. C'est là qu'il a fait la connaissance de Teri'itaria. La lettre de Barff révèle que c'est à la suite des informations sur la situation de tension aux Iles Sous le Vent que Scott, officier du *Salamander*, prend la décision en janvier 1846 de se rendre en personne à Huahine depuis Tahiti, à bord d'une embarcation de 14 pieds, soit environ 4 mètres. Il ne semble pas qu'il ait prévenu son capitaine, Hamond, de cette entreprise qui lui vaudra un blâme : il faut rappeler que les Iles Sous le Vent sont alors sous blocus et donc isolées de Tahiti, à l'exception des navires de guerre français. Le but de Scott, au vu de la conversation entre lui et Teri'itaria rapportée en détail par la lettre de Barff et Johnston, est de modérer la «reine» de Huahine devant les exigences françaises. La conversation entre la «reine» et Scott constitue à mon sens l'un des meilleurs documents sur les pressions auxquelles sont alors soumis les Polynésiens, de même que sur le point de vue spécifique de Teri'itaria. La conversation s'engage sur les demandes transmises par Riccardi (on peut remarquer qu'il existe une légère contradiction sur la date de transmission de ces demandes, certains documents parlant du 17 janvier, jour d'arrivée de l'*Uranie*, alors que la lettre de Barff et Johnston est datée du 14. Cela n'a pas d'implication directe sur la compréhension du processus).

Le premier sujet abordé est la réinstallation des chefs pro-français exilés à Ra'iatea par la «reine». Scott fait valoir à celle-ci que les Français les réinstalleront de force. On reprend désormais le texte de la lettre :

- |                 |  |
|-----------------|--|
| <i>La reine</i> | <i>Si j'autorise ces chefs à revenir, les gens ne me respecteront pas. Les Français créeront une faction (party) grâce à l'argent français et se moqueront ouvertement de moi.</i>   |
| <i>Scott</i>    | <i>D'autre part, il est impossible d'empêcher la population de se rendre à bord des bateaux.</i>   |
| <i>La reine</i> | <i>C'est pourtant ce que je fais.<br/>Les Français veulent avoir les femmes (get the women).<br/>Ils les corrompent et les débaucheront de telle manière qu'aucune loi ne les contiendra plus, et mon gouvernement deviendra scandaleux.</i> |
| <i>Scott</i>    | <i>Pourquoi avez-vous autorisé Riccardi à rester sur l'île ?</i>   |
| <i>La reine</i> | <i>Riccardi est mon pire ennemi. Il s'est placé au-dessus de mes lois et est pourvu d'argent, afin d'amener mon peuple à la trahison.</i>  |
| <i>Scott</i>    | <i>Vous ne pouvez avoir d'objection à ce que ce soient les étrangers qui jugent les étrangers / allusion à la procédure de double jugement déjà adoptée à Tahiti /.</i>  |
| <i>La reine</i> | <i>Il y a trop de mauvais hommes blancs à Huahine /ceci est contradictoire avec les constatations de capitaine Hamond dans sa lettre du 21 janvier 1846 adressée à Bruat, voir ci-dessous/</i>   |

*Scott* *Etes-vous opposée à l'article cinquième de l'ultimatum de Riccardi ? Cet article prévoit la possibilité de devenir sujet français pour les habitants de Huahine le désirant.*

*La reine* *Oui. Les mauvais indigènes deviendraient Français pour échapper aux sanctions Il y aurait des remous (broils) perpétuels. Moi et mes chefs ne serions pas en sécurité.*

*Scott* *Pouvez-vous collecter l'indemnité demandée ?*

*La reine* *Non. Je ne suis pas comme Pomare de Tahiti, qui était alimentée en argent par les étrangers /souligné par moi/ Mes gens ont peu de monnaie liquide (coin) et je ne peux leur soutirer. /Scott offre alors à la Reine 60 dollars dont il est porteur ; elle les refuse, disant qu'elle ne veut donner aucun argent à ses ennemis/.*

*Scott* *Le gouverneur s'est pourtant engagé à restituer cet argent si les exigences françaises sont satisfaites.*

*La reine* *Qui peut avoir confiance dans les Français ? Ils ont déjà prétendu avoir des pertes (losses). /Il s'agit peut être d'une allusion aux incidents avec Riccardi/ Je devrais alors rester endettée avec tout un chacun /Ceci va apparemment contre les schémas concernant «l'avidité» des chefs polynésiens de l'époque/.*

*Les Français ont essayé de nuire à Barff en ramassant (raking up) toutes les malveillances des peigneurs de grève, qu'ils soient Américains, Anglais, etc...*

Teri'itaria mentionne alors l'incident que l'on a déjà évoqué (chap. IV) de «l'Espagnol renégat qui se dit maintenant Français» et qui s'est plaint d'un vol de 160 dollars par les *muto'i* de Huahine lors d'une confiscation d'un stock d'alcool. Scott lui rappelle qu'il faut à tout prix éviter l'affrontement armé : un chef qui assiste à l'entretien déclare «qu'il ne veut communiquer avec les Français qu'avec des balles». Scott conseille néanmoins de déférer aux conditions les moins dures des Français, en protestant en même temps auprès des amiraux français et anglais. Il rappelle qu'elle ne doit pas ruiner par son intransigeance les efforts de l'amiral anglais (*Seymour*) qui négocie dans le but de garder leur indépendance aux Sous le Vent.

*La reine* *Je crains de signer sous les conditions françaises. Pomare l'a fait, et a perdu Tahiti. Demandez aux Français de cesser de me persécuter.*

*Scott* *Je peux seulement écrire une lettre au capitaine Hamond. /cette dernière remarque semble militer en faveur de la thèse d'une tentative individuelle de l'officier anglais./*

L'entrevue se termine. Avant de repartir à Tahiti, Scott va rendre visite aux chefs réunis à Maeva. De retour de ce court déplacement il fait la rencontre à Fare du capitaine Bonard et du «résident» Riccardi qui, comme il est d'usage dans une situation de tension, lui tournent le dos. C'est à la suite de cette rencontre que Bonard se plaindra de la démarche de Scott à Bruat qui élèvera une protestation au capitaine Hamond, supérieur hiérarchique de Scott.

Les propos de Teri'itaria sont révélateurs à plus d'un titre. Elle partage avec les missionnaires et la faction pro-anglaise des chefs polynésiens les différents arguments employés contre le protectorat français, et qui relèvent pour une bonne part de l'atteinte à un «ordre moral» : on reproche alors aux Français d'exercer une influence corruptrice, par l'argent proposé aux chefs, par leur comportement à l'égard des femmes polynésiennes ; enfin, on les soupçonne de vouloir s'accaparer les terres des îles pour y faire travailler les polynésiens à leur profit. Certains de ces mêmes arguments ont été cependant utilisés en sens inverse par les chefs ayant appuyé le protectorat français, depuis la fameuse escale à Tahiti, en 1839, de l'*Artémise* dont l'équipage, vite intégré à différentes maisonnées tahitiennes, s'est vite acquis une popularité par ses critiques de l'action protestante (chap. IV). On ne saurait d'autre part prendre Teri'itaria pour un modèle moral, comme

il en existait parmi les diacres et «maîtres indigènes» polynésiens : c'est précisément l'année 1845, quelques mois avant les arguments avancés devant Scott, qu'elle a donné tellement de soucis à G. Charter à Ra'iatea en débauchant un de ses diacres mariés les plus méritants, en buvant de l'alcool avec lui «jusqu'à l'intoxication» et en étalant au grand jour ce double adultère (Teri'itaria a un conjoint en titre à Huahine, dont j'ignore cependant l'identité. Chap. III, VI et G. Charter, 9 Avril, S.S.L. 18). Son statut et son autorité lui permettent ce genre de transgression ouverte.

Cependant ce qui vaut pour la «reine» de Huahine en 1846 ne vaut évidemment nullement pour des étrangers. Au delà des arguments évoqués sans doute légitimes pour un chef préoccupé du bien-être de la population qu'il représente, il existe des raisons moins explicites qui forment le soubassement même des arguments «moraux» ; ces raisons, ces logiques, apparaissent parfois à la surface du discours de la reine. La crainte de la «débauche» des femmes polynésiennes par les Français se confond avec la crainte que «son gouvernement devienne scandaleux» : en termes clairs, cela signifie qu'elle se trouvait en position de faiblesse par rapport à la communauté missionnaire, *donc* par rapport à l'Angleterre. La crainte de la corruption, c'est aussi, en somme, que son «royaume» se désintègre, se vide, et donc que sa propre fonction s'en trouve amenuisée, voire promise à la disparition. A l'époque, elle dit elle-même que «Pomare a perdu Tahiti» : c'est ce qu'elle craint pour Huahine. Les 17 et 18 janvier 1846, l'*Uranie* attaque Fare, port et village principal de Huahine. Après un ultimatum de vingt-quatre heures, le village est bombardé et brûlé ; fort heureusement, la plus grande partie de la population s'est enfuie dans les fonds de vallées, où sont établis des campements temporaires (*puhupa*). Des détachements sont contraints de débarquer depuis le deuxième mouillage de l'*Uranie*, situé auprès du chenal de Maeva (*motu* Mahare) ; ils ont pour mission de s'emparer du fortin construit sur les hauteurs de Maeva, fortin dont Barff parlait déjà en Mars : les gens de Huahine s'attendaient apparemment à une entreprise de ce type. La position en hauteur, la connaissance du terrain, la stratégie d'embuscades, enfin le bombardement de l'*Uranie* par un canon possédé par les chefs de Huahine — ironie de la guerilla — conduisent à la défaite des détachements français. La position de la pièce de canon — sur les hauteurs de Maeva — amenée à mains d'hommes témoigne de la ténacité de la population : contrairement à ce que disait Barff «la lutte» n'était pas si «inégal». Cependant le village de Fare est détruit et cette stupide entreprise contribuera largement à accentuer l'impopularité française aux Iles Sous le Vent : les ruines fumantes de Fare, avant-poste de la civilisation missionnaire célèbre dans tout le Pacifique Sud, témoignent pour l'avenir de la sauvagerie française. Cependant, l'ultimatum adressé aux chefs de l'île est toujours pendant ; l'obstination de Joseph Bonard qui contribue à faire construire des fortifications près de Fare, deviendra vite proverbiale.

L'ultimatum adressé à Teri'itaria par Bruat et Bonard est argumenté selon les mêmes formes interprétatives que celles qui présidaient au débat sur la souveraineté des Iles Sous le Vent. D'une part, il écrit le 21 janvier 1846 au commandant du *H.M.S. Salamander*, Hamond, qui commande la flotte anglaise présente en Polynésie, pour justifier la demande d'indemnité de 600 dollars : «Teri'itaria, arii principal de Huahine et les chefs ses adhérents refusant de reconnaître le protectorat français en n'étant sous celui d'aucune puissance responsable, ont commis des actes attentatoires à la dignité de la France» (A.N.S.O.M. A 41, carton 5). Hamond lui répond par le même courrier, avec la plus grande netteté, que «le gouvernement britannique ne reconnaît en aucune façon le droit des Français à exercer aucune juridiction sur les Iles de Huahine, Ra'iatea Tahaa et Porapora». «Je ne conçois pas,» écrit-il encore, «sur quelles bases (*on what grounds*) le capitaine de l'*Uranie* fonde ses plaintes» (Loc. cit.). Cette lettre fait allusion à l'ultimatum écrit en cinq points que Bonard a fait transmettre par Riccardi aux chefs de Huahine. En ce qui concerne les «actes attentatoires», Hamond répond le 29 janvier 1846 qu'il a reçu une lettre de la reine de Huahine l'informant «qu'elle est totalement ignorante d'avoir fourni aux Français des raisons de lui faire la guerre». Le capitaine Hamond ajoute : «Je crois que je peux affirmer à Votre Excellence qu'il n'y a pas un seul Français vivant sur les autres îles que Huahine. A Huahine, jusqu'à récemment Mr. Maurice, un colon français très respectable, était présent. Je connais personnellement ce monsieur, je ne l'ai jamais entendu se plaindre du moindre incident avec les indigènes de Huahine» (loc. cit.). Hamond parle ensuite d'un «Mr. Emmanuel, un homme tranquille et inoffensif que les indigènes aiment beaucoup ; c'est la seule autre personne dont je puisse affirmer qu'il est habilité à être appelé Français».

Cette dernière remarque vise évidemment Riccardi, que chacun, aux Sous le Vent appelle «l'italien». Hamond fait ensuite allusion à l'ultimatum Bonard-Riccardi : l'article I de cet ultimatum vise les mesures de sanction contre les chefs pro-français (Hapera'a, Hanere et Teraimano, une femme peut être gouverneur de l'unité de Fareto'u dès 1821, voir chap. III). Il rappelle que cette sanction était liée au «gouvernement in-

terne de l'île» ; quand à la nomination de Riccardi comme délégué du gouverneur, Hamond rappelle avec juste raison qu'elle devrait également dépendre de la volonté des chefs de l'île : la somme de 600 dollars réclamée en l'article 4 de l'ultimatum amène plus les habitants de Huahine à se battre qu'à se soumettre puisqu'ils sont incapables de la payer. Un autre article de l'ultimatum demande un traitement favorable envers les bateaux français qui font relâche aux Sous le Vent : premier pas vers l'établissement d'un circuit anglo-saxon. Hamond rappelle cependant qu'il fallait qu'il existe des lois «prévenant la captation des femelles (*captation of females*)» sur les bateaux faisant escale.

Le 28 Avril 1846, Bruat répond à ces considérations par l'argument suivant : «Teri'itaria devrait se souve- nir cependant que non seulement elle est chef principal de Huahine mais que sous le nom d'Ari'ipaia /Ari'ipa' ea/ elle est aussi chef des districts royaux de Pare et d'Arue à Tahiti et par conséquent feudataire du gouver- nement de cette île». On retrouve ici l'argument «ethno-historique» évoqué dans l'ensemble de l'analyse de la négociation sur les Sous le Vent : l'on admet que Pomare est une «reine», qui règne sur des «états» ; cette reine a des «feudataires» ; si son «royaume» est sous contrôle français, ses «feudataires» le sont aussi. On a cependant clairement perçu l'inadéquation de cette projection monarchique sur la réalité socio-politique polynésienne. D'ailleurs, étant donné que le régime du protectorat permet au gouverneur de confirmer des chefs dans leurs titres ou de les en déposer, Bruat, dans les fonctions de chef de Pare Arue, va remplacer Teri 'itaria par les sous chefs du district d'Atimaono (C. Newbury cité par le *Mémorial Polynésien* 2 : 361), il n'est alors plus questions de districts royaux ni de «feudataires».

En avril et en mai 1846, quelques incidents «verbaux» continuent à «tendre» les relations entre les res- ponsables anglais et français. Ainsi, dès mars, Bonard de passage à Porapora pour y encourager une faction de chefs «pro-français» commet l'erreur, avec son excitation habituelle, de traiter l'amiral George Seymour de «menteur» (parce que les chefs «pro-anglais» font état d'une promesse d'intervention de l'amiral en cas d'agression militaire de la France.) Cela provoque d'ailleurs une assez comique enquête sur la signification «exacte» du mot polynésien *ha'avare* utilisé par le capitaine français (enquête à laquelle participe l'enseigne de vaisseau de Bovies, célèbre dans l'historiographie polynésienne pour la rédaction d'un mémoire sur «l'é- tat de la société tahitienne à l'arrivée des Européens (1855)» et qui passe pour connaître parfaitement la lan- gue canaque» (voir document ci-joint). Ce malheureux qualificatif suscite bien sûr une protestation du capi- taine Hamond en mai, et même de l'amiral Seymour, qui demande la «tête» de Bonard ; correspondance devant laquelle Bruat ne peut qu'avancer ses excuses les plus plates (A.N.S.O.M. A 41 carton 5, Hamond à Bruat, décembre 1846). De même l'initiative du capitaine Scott, commentée ci-dessus, suscite quand à elle différentes protestations du gouvernement français.

Le ton reste néanmoins remarquablement mesuré, ce qui montre implicitement mais néanmoins avec une grande clarté la priorité de la politique des deux gouvernements à propos de Tahiti et des archipels environ- nants : ne risquer aucun affrontement militaire susceptible de s'étendre aux flottes du Pacifique. Ainsi, quand Hamond proteste contre le traitement fait par Bonard à la parole de son amiral, il a soin de préciser que cet incident «serait de nature à détruire la bonne entente et la cordialité de rapports (*good understanding and cordiality*) que les ordres que je tiens de l'amiral George Seymour me conduisent à maintenir avec les Autori- tés Françaises». Il est en somme parfaitement évident que le destin des polynésiens est scellé en dehors d'eux, au plus haut niveau diplomatique. Cependant, alors que l'Angleterre a laissé la France s'implanter sur Tahiti, la fermeté de ton du capitaine Hamond de même que l'humiliante défaite infligée à Bonard par les «cana- ques» de Huahine suffisent à contrecarrer le projet d'annexion des Sous le Vent.

Le 28 mars 1846, un «traité de paix» est proposé aux «rois et chefs» des Sous le Vent, réunis à Huahine, par Alexandre Salmon, un traitant anglais de Tahiti allié à une famille de chefs tahitiens, alliance à l'origine d'une importante famille «demie» polynésienne. Le traité est accepté par Tamatoa, (Ra'iatea) Tapoa (Por- pora) et Pomare mari de la reine – c'est-à-dire Ari'ifa'a'ite. D'après G. Charter, la paix est proclamée dans toutes les îles Sous le Vent le 11 mai 1846 (S.S.L. 19). Il s'agit cependant toujours d'une «paix armée», car le commandant d'un brick privé, l'*Ana* qui se rend, le 22 avril 1846, à Huahine toujours avec Alexandre Salmon à bord, rapporte que «dans tous les échanges qu'ils ont l'occasion de faire avec les étrangers, les natu- rels recherchent avant tout la poudre» (A.N.S.O.M. A 41, carton 5).

## Commandant

Je vous demande les significations du mot haavari, aussi loin qu'elles peuvent s'étendre; j'ai l'honneur de vous répondre aussi explicitement que me le permettent mes connaissances en Tahitien.

Haavari est le causatif de Vari, aver, qui n'est qu'un avé comme simple verbe actif, ont été. Cependant au passif, haa vare hia e ana, il est trompé par lui ou il a été trompé par lui.

Haavari signifie donc d'abord, causer l'erreur (à dessein ou non); affirmer une chose fautive ou se tromper soi-même ou pour tromper autrui-faiblement, et par extension tromper, mentir dans toute l'acceptation de ce mot.

Cependant la conversation avec les Européens et leur susceptibilité a contribué à étendre le sens malhonnête de haavari qui reprend souvent au vrai l'acception la 1<sup>re</sup> signification que je lui ai assignée.

Je suis avec respect &c.

3 mai 1846

Signé L. de Bovis Lieutenant

Pour Copie Conforme  
Le Chef d'Etat Major  
Signé Clerj

Pour Amputation  
Le Commis de marine chargé du Secrétariat  
G. Joubert

#### 4. Vers l'accord franco-anglais (1847)

La stabilisation de l'archipel est liée aux informations de plus en plus précises qui circulent dans les réseaux politiques locaux sur l'avancement de la négociation entre la France et l'Angleterre. Ainsi R. Thomson transmet au directeur du Bureau de Londres de la L.M.S. les contenus approximatifs de la déclaration de l'indépendance des Iles Sous le Vent, alors que celle-ci n'est pas encore signée (S.S.L. 20). Le 3 février 1847, Teri 'itaria insiste sur l'indépendance de Huahine dans une lettre à la reine Victoria où elle demande sa protection militaire (S.S.L. 20). Howe, qui joue à Tahiti le rôle de président de la congrégation de la L.M.S., se déclare «reconnaissant du support cordial de Palmerson /ministre des Affaires Etrangères/ à la cause de l'indépendance des Sous le Vent» (17 mai 1847, S.S.L. 20). Les chefs de Porapora, apparemment sceptiques sur les chances de réussite, déclarent à Rodgerson qu'ils sont désormais assurés du succès de la négociation, après une lettre du capitaine Martin, du H.M.S. *Grampus*, les assurant que l'Angleterre ne les oubliera pas et observera avec attention /leur/ avance progressive vers la civilisation». (Une lettre très analogue, du même Martin, adressée la même année aux chefs de Huahine, est reproduite ci-dessous). Les chefs de Porapora qui ont les idées aussi arrêtées que celle de la «reine» de Huahine, profitent de leur réponse à Martin pour demander aussi un protectorat anglais (annexe à lettre de Rodgerson du 17 mai 1847, S.S.L. 20).

L'accord officiel entre la France et l'Angleterre sur les Iles Sous le Vent n'est en effet signé que le 19 juin 1847. Il résume avec une parfaite transparence, la transaction opérée par Lord Palmerston du côté anglais, de Jarnac ministre plénipotentiaire à Londres, du côté français : les Anglais «abandonnent» Tahiti aux Français, les Français leur «donnent» l'indépendance des Sous le Vent. Le principal «attendu» de cette déclaration est : «S.M. le Roi des Français et S.M. la Reine du Royaume Uni de la Grande Bretagne et de l'Irlande, désirant écarter une cause de discussion entre leurs gouvernements respectifs...» La question des affiliations politico-territoriales «réelles» et «virtuelles» des différents groupes de descendance *ari'i* sur l'ensemble des archipels est définitivement tranchée. La déclaration commune s'engage «à ne jamais reconnaître qu'un Chef ou Prince régnant à Tahiti puisse en même temps régner sur une ou plusieurs des autres îles sus-dites /c'est-à-dire Ra'iatea, Huahine, Porapora et leurs îles adjacentes/ et réciproquement (...), l'indépendance réciproque des îles désignées ci-dessus et de l'île de Tahiti et dépendances étant posée en principe.» Avec la chronique des événements politiques de Huahine qui vont suivre on verra que cet article pose des problèmes de fond, qu'il a précisément pour objet, au nom de l'entente franco-anglaise, de ne pas reconnaître.

Aux Sous le Vent, l'annonce de la déclaration franco-anglaise est évidemment accueillie dans l'enthousiasme général. Avant de quitter l'archipel les navires anglais font une dernière tournée des îles, visiblement destinée à y fixer l'image d'une Angleterre paternelle que l'incertitude diplomatique avait jusque là terni. En juin le *Grampus* est à Huahine et son capitaine, Martin, adresse aux «chefs et au peuple» une lettre qui montre assez clairement le type d'attitude adopté par l'Angleterre. (C'est à cette lettre qu'on a fait allusion à plusieurs reprises dans ce volume, notamment dans le courant du chapitre I). Voici la traduction française de cette lettre, tirée du dossier A.N.S.O.M. A 41.

A bord du bâtiment de S.M.B. *Grampus*

Taïti, 30 juin 1847

Que le vrai Dieu fasse régner la paix parmi vous

Chefs et peuple d'Huahine

L'amiral George Seymour, participant à l'intérêt que le gouvernement et la nation britanniques ont toujours montré pour votre bonheur, m'a invité à vous donner quelques avis avant de vous quitter. J'espère qu'ils seront accueillis avec

cet esprit bienveillant et amical qui s'est fait remarquer jusqu'à ce jour dans toutes nos relations.

Aujourd'hui l'île d'Huahine est indépendante, et vous êtes libres.

Le Gouvernement Anglais ayant largement contribué à cet heureux résultat ne désire pas intervenir dans vos affaires pour autre chose que pour faire assurer la continuation de votre liberté, en y ajoutant la joie et la prospérité.

1) La déclaration de votre indépendance vous a entièrement séparé du nouvel état de choses qui règne à Tahiti. Si des troubles venaient à surgir sur cette île ou ses dépendances vous agiriez sagement en évitant d'intervenir, et en vous abstenant d'envoyer des renforts. Chefs ! Il est très désirable que vous demeuriez dans vos propres îles, et que votre présence et votre exemple encouragent le peuple à être industriels.

2) Les pavillons de toutes nations ont droit à un égal respect ; accordez donc une égale protection aux personnes et aux propriétés des étrangers qui sont autorisés à résider à Huahine ou dans ses dépendances. Les lois ne devraient pas être plus favorables à l'un qu'à l'autre. Réglez cela avec justice et agissez avec impartialité, modérez les droits de port. Alors vous serez fréquemment visités par les navires étrangers et votre commerce deviendra plus important.

3) L'île d'Huahine est représentée désormais par un pavillon indépendant. Je vous conseille avec un soin scrupuleux à ce que l'honneur de ce pavillon ne soit pas terni par la mauvaise foi dans les transactions commerciales, ou par toutes pratiques blâmables. Je vous conseille aussi d'être circonspect à l'égard des personnes auxquelles vous permettriez de le porter, de peur que les actes répréhensibles commis par ces individus naviguant sous les couleurs d'Huahine, ne vous fassent soupçonner de faire la piraterie et ne vous exposent à des réclamations fâcheuses.

4) L'ivrognerie est la source de beaucoup de maux, et d'une grande misère. Si vous voulez prospérer ne laissez pas les spiritueux pénétrer parmi vous et punissez les ivrognes en les déférant à la construction des routes.

5) Ne vendez jamais vos terres ; vous agirez prudemment. Si les étrangers sont désireux de vivre avec vous, et que vous soyez disposés à les recevoir, qu'ils prennent la terre à bail. S'ils interviennent dans vos affaires, ou qu'ils soient un sujet de discorde, vous pouvez les renvoyer.

6) Enfin, je vous conseille d'être constamment fidèles à votre religion, et d'écouter les amis et les enseignements de vos vrais amis, les missionnaires.

Avant toute chose, apprenez à vos enfants à distinguer le bien du mal. Elevez-les dans la sobriété, l'industrie et l'honneur, afin qu'ils puissent jouir de la santé, de l'aisance et du bonheur.

Les efforts faits par l'Angleterre pour vous procurer votre indépendance sont une preuve suffisante de l'intérêt qu'elle attache à votre bonheur, et vous pouvez être assurés qu'elle ne cessera pas d'être attentive à vos progrès vers la civilisation et de s'intéresser en votre faveur */sic/* dans toutes les occasions.

Que les bienfaits de Dieu descendent sur vous !

Tel sera toujours le vœu de votre fidèle ami.

Signé Martin, capitaine du H.M.S. *Grampus*. »



## 5. Le centralisme impossible

La déclaration franco-anglaise de 1847 paraît stabiliser la situation politique dans les termes désirés par les chefs et la population des Sous le Vent. L'organisation missionnaire y reste fortement implantée ; d'après Barff, le commerce avec les navires, notamment américains ne va cesser de croître après une période difficile ; toutes les îles, dont les chefs sont en étroite interrelation, sont indépendantes du pouvoir français installé à Tahiti. La reconnaissance envers l'Angleterre, que les différentes correspondances du capitaine du *Grampus* ont pour but de mettre en valeur, s'exprime explicitement, et les missionnaires soumis à de dures critiques pendant les événements violents de Tahiti, semblent vus d'un œil plus favorable. Le 27 août 1847, Tamatoa IV de Ra'iatea et Tapoa II de Porapora expriment ainsi aux directeurs du Bureau de la L.M.S. à Londres «leur gratitude pour leurs efforts ayant assuré l'indépendance des Sous le Vent» (annexe à lettre de G. Charter, Ra'iatea, S.S.L. 20) ; lors des fêtes célébrant l'indépendance à Ra'iatea, Teri'itaria en personne donne l'ordre à un commerçant de l'île, qui entend vendre un tonneau de rhum, de le renverser (ibid.) : il est visible que la «reine» de Huahine entend ainsi montrer ses bonnes dispositions envers l'ordre missionnaire, le «pouvoir anglais». En quelques années, la situation va cependant se déstabiliser dans la majorité des Îles Sous le Vent, notamment à Ra'iatea et à Huahine, où des factions vont s'affronter. Ce sont ces processus de conflit, axés sur le contrôle des ressources, que l'on va désormais examiner, selon les deux dimensions principales qui les sous-tendent ; d'une part, les analyses divergentes faites par les chefs titulaires des Sous le Vent sur le modèle de société proposé par le pouvoir français de Tahiti ; d'autre part, la tension entre les chefs titulaires et les chefs sous-tribaux, l'une des formes permanentes de production de conflits politiques de la société polynésienne du XIX<sup>ème</sup>.

On pourrait penser que l'accord franco-anglais de 1847 permet de dissocier les destins de Tahiti et des Sous le Vent. Alors que la société tahitienne, avec le lent grignotement des prérogatives de ses chefs et l'adaptation d'un appareil législatif radicalement nouveau, évolue vers une société coloniale à la française qu'elle constituera en fait quarante années après, les Sous le Vent restent contrôlées par des chefferies dont les personnages les plus éminents sont issus des anciennes «congrégations de parenté» d'avant le christianisme : Tamatoa (IV) de Ra'iatea est issu du fameux groupe d'Opoa ; sa sœur Teri'itaria «règne» sur Huahine depuis avant 1810 ; à Porapora-Maupiti, Tapoa (II) est de même considéré comme légitime. Le pouvoir sur les îles est cependant caractérisé par une forme politique double. A ces chefs titulaires dans la terminologie de D. Oliver sont adjoints les «gouverneurs des districts» — des territoires *internes* aux îles — et qui, en contact constant avec la population, sont généralement assurés d'un soutien populaire en cas de conflit avec les chefs titulaires. Ces conflits semblent toujours trouver leur origine dans la *répartition* des prélèvements sur la production et leur utilisation. Alors que les «gouverneurs» paraissent modérés à cet égard, les chefs titulaires — «rois» et «reines» de la terminologie de l'époque — semblent se distinguer par leur avidité. John Barff, fils de Charles, peut écrire en 1853 depuis Huahine, alors en «crise politique», que «les causes de désordre sont variées mais elles résultent principalement de la main mise (*encroachment*) des chefs suprêmes sur les pouvoirs des gouverneurs de districts et sur l'insécurité de la propriété liée à la continuation des vieilles pratiques auxquelles les chefs s'adonnent, de prendre la nourriture depuis les plantations de leurs sujets» (S.S.L. 25). On peut évidemment expliquer cette attitude en avançant des considérations «culturelles» : les chefs des Sous le Vent se conduiraient en *ari'i* traditionnels, en «prédateurs». Ce serait cependant oublier que les saisies de la production vivrière n'étaient généralement légitimées que par leur redistribution immédiate ; de plus, que les lois missionnaires des années 1820, qui dans les années 1850 constituent toujours la base du contrat social, prévoient minutieusement les tributs fournis aux chefs et aux gouverneurs (chap. III III).

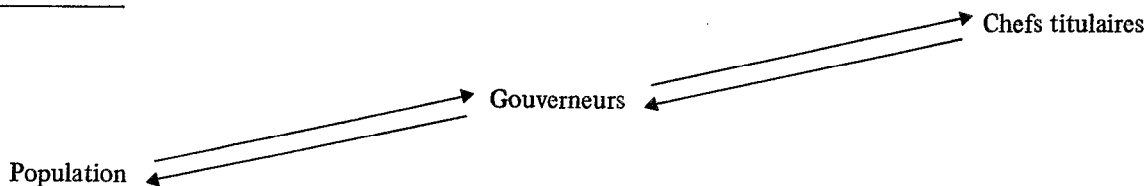
Bref, la plupart des chefs des Sous le Vent semblent, à partir des années 1847-1850, saisis d'une sorte de folie accumulative, dans le cas de Teri'itaria (ci-dessous), de passion pour l'influence, dans le cas de Tamatoa

(également présenté ci-dessous), passion qui recouvre également une attitude prédatrice. On ne peut ignorer la simultanéité de ces difficultés (1852-1853 à Huahine, à partir de 1853 à Ra'iatea), simultanéité qui semble indiquer l'existence d'une conjoncture commune à laquelle répondraient les chefs suprêmes. La partie suivante a pour but de décrire, au plus près des faits en fonction de l'information disponible, les processus conflictuels qui agitent les deux îles. Malgré la précision des informations — comparativement à la qualité moyenne de l'information pour la période à l'annexion française — nombre de questions restent en suspens. Ainsi, malgré l'élimination, grâce à l'unanimité populaire, de Teri'itaria à Huahine, l'île est loin d'être stabilisée ; à peine un nouveau chef titulaire nommé, il sera immédiatement menacé par une autre faction, puis sera encore mis en cause en 1868 ; cependant, les «gouverneurs» rebelles échouent à lui trouver un remplaçant. La récurrence de ces difficultés amène à se demander jusqu'à quel point la juxtaposition d'un chef titulaire et de gouverneurs territoriaux n'est tolérable dans le contrat social polynésien de l'époque, que dans la mesure où la fonction de chef titulaire reste purement honorifique ; dans ce cas, on est ramené à la question de savoir pourquoi, connaissant ce contrat tacite, les chefs titulaires imposent de tels prélèvements à leur population.

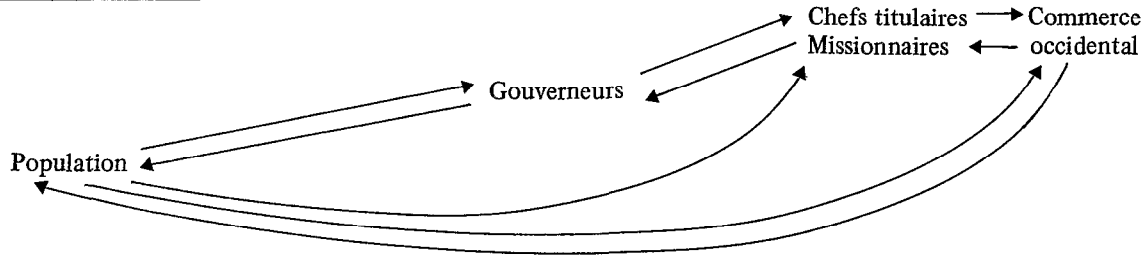
C'est pourquoi on revient à différents éléments de la situation pré-coloniale tahitienne qui émergent du contexte des années 1850. En 1852, de nouvelles lois imposent l'élection des chefs de district tahitiens, parmi des candidats toujours choisis dans une unité de parenté *ari'i* mais soigneusement sélectionnés par le gouverneur ; ces chefs de district reçoivent une somme annuelle en argent français pour leur fonction (Newbury 1967 : 18 sq.) ; les personnalités les plus importantes comme Tati, Tairapa, Paraita reçoivent 400 Livres par an dès 1845. Dans le même temps, les terrains traditionnellement associés à des *titres ari'i*, qu'on appellera dans la période post coloniale les terres *fari'i hau*, sont considérés comme domaines d'État ; elles ne peuvent plus servir aux *ari'i* portant les titres auxquelles elles sont liées de réserve productive et de marge de manœuvre politique, par le biais des redistributions ou des allocations à leurs «clients». Dans ce contexte, des *ari'i* comme Teri'itaria, dépossédés de leurs prérogatives traditionnelles à Tahiti, peuvent voir dans les territoires des Sous le Vent qu'elles contrôlent nominalement, un recours leur permettant de maintenir leur position.

Cet affaiblissement des *ari'i*, ce que Newbury nomme leur «déclin», apparaît à l'évidence lié aux modifications des dispositifs institutionnels provoquées par la nouvelle situation tahitienne, par la perte de statut consécutive à l'impossibilité d'assurer ce statut par les prélèvements sur la production vivrière, que les lois missionnaires avaient pour but de codifier. Cette perte de statut est coextensive, dans le temps et dans l'espace, à l'augmentation du trafic commercial dont une accélération est décelable dès les années 1830 avec les premiers réseaux de «traite» fixes ; et à la possibilité où se trouve la population polynésienne de commercer directement avec les navires puis, avec les «colporteurs» et enfin les maisons commerciales qui vont s'implanter aux Sous le Vent dans les années 1870-1880. Cette évolution est constamment notée par Barff en ce qui concerne Huahine. Son fils John note en 1853 «l'augmentation du trafic maritime» (S.S.L. 25) ; lui même note en 1855 la visite de 110 bateaux. En 1857, Chisolm, assistant de Platt à Ra'iatea, note l'augmentation du nombre de «petits marchands et colporteurs». Vingt ans après, en 1876, le pasteur Green qui a succédé à Saville après une période où l'île de Huahine est privée de pasteur, note que les gouverneurs ne consentent à faire construire un nouveau temple que contre de l'argent comptant ; enfin, une nouvelle révision du code des lois missionnaires de 1880 montre que les infractions sont désormais payées en argent. L'ensemble de ces faits montre la tendance, de plus en plus nette, de la population polynésienne des Sous le Vent, d'éliminer les chefs titulaires des circuits commerciaux, et de garder par devers elle une part de plus en plus importante de la production vivrière. Cette évolution, qui tend à marginaliser *ari'i* et missionnaires, est repérable au moins depuis 1823, avec les échecs des premiers projets de «développement» commercial. Ceci peut être récapitulé en trois phases :

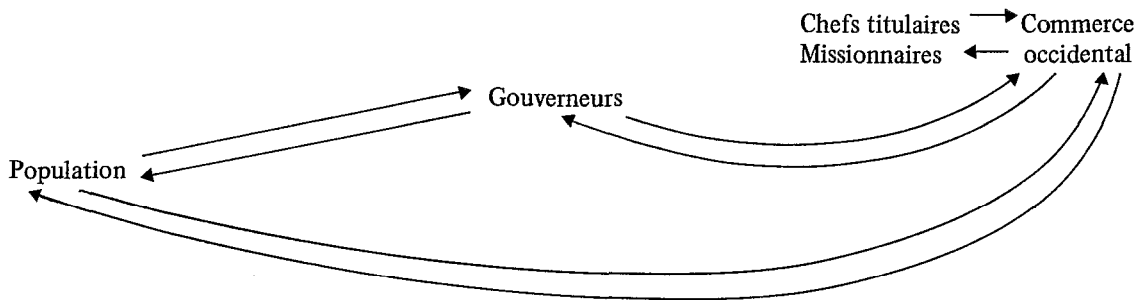
### 1) Avant 1820



## 2) Années 1823-1830



## 3) Après 1830



Cette évolution est exactement parallèle à celle que décrivent chacun pour leur part, C. Newbury et A. Hanson. Le premier, évoquant rapidement dans son article sur le déclin des *ari'i* polynésiens, les événements de Huahine et de Ra'iatea que l'on examine ci-dessous, note «qu'il serait intéressant de se demander jusqu'à quel point le développement des ventes de cultures commerciales fut responsable de /la résistance/ de la population aux chefs titulaires» (1967 : 20) ; et Hanson, en ce qui concerne l'île de Rapa aux Australes, décrit à compter des années 1836, une évolution exactement parallèle, quoique plus ancienne. Il décrit l'affaiblissement des «chefs de ramage» rapa en citant une correspondance de Davies avec ces chefs ; ces derniers y déclarent que «les étrangers représentent une source de tentations financières auxquelles ils ne peuvent résister» (cité par Hanson 1972 : 165).

Cette évolution affecte aussi, et directement, l'Église protestante polynésienne, dont la marginalisation par rapport au champ politique des années 1830-1840 était déjà largement engagée (chap. III). L'évolution de la situation tahitienne avec la main mise de l'administration française sur tous les aspects «temporels», l'opposition entre le «temporel» et le «spirituel» revendiquée par les gouverneurs français pour achever cette marginalisation, y contribue directement. En place en France, Lavaud, gouverneur républicain, entend confiner les pasteurs à leur rôle de prédication et de formation intellectuelle. Charter note le 10 mars 1848, depuis Ra'aitea, que «le gouverneur de Tahiti semble jeter les bases d'une religion nationale. Ses projets ne surprendront *pas* les indigènes, car c'est le but qu'ils ont poursuivi depuis le commencement, savoir la connexion de notre cause avec le gouvernement» (S.S.L. 20). Il est assez fascinant de constater que les ambiguïtés fondamentales d'un vocabulaire sur le «spirituel» et le «temporel» amènent chacun des acteurs (l'administration française et la L.M.S.) à se reprocher exactement la même chose : l'interférence dans les aspects «temporels». Howe note ainsi le 13 mars que Lavaud reproche à la L.M.S. le système des contributions volontaires, sorte de métaphore de l'organisation politico-territoriale ancienne, ce que Darling, le 21 juin de la même année, appelle «la jalousie des Français à propos de leur intervention dans les affaires temporelles des gens» (S.S.L. 20, Tahiti.) ; Lavaud lui même exprime ces reproches à Johnston dans une lettre du 2 janvier 1849 (ibid.). L'ensemble de la discussion a évidemment pour enjeu (non exprimé) le contrôle de la population polynésienne.

Puisque les Sous le Vent sont indépendantes, le contrôle des missionnaires de Tahiti par l'administration française ne semble par devoir affecter les stations qui y subsistent. On voit cependant les correspondances

des missionnaires des Sous le Vent affectées par ces remous. La congrégation polynésienne est scindée entre ceux qui acceptent la tutelle de l'administration française et ceux qui, tel John Barff après un essai à Tautira, se replient sur les Sous le Vent ou y sont expulsés, pour y rencontrer les difficultés politiques évoquées. La population y paraît de moins en moins disposée à accepter le rôle politique des pasteurs, notamment à Ra'iatea ; simultanément, des notations éparses témoignent de l'adhésion progressive des polynésiens au système se mettant en place à Tahiti (par exemple Darling, 21 juillet 1848, S.S.L. 20). La majorité de la population de Huahine restera certes au cours des décades suivantes, profondément «anti-française» au moins «culturellement», sans pour autant pouvoir éviter de communiquer avec cette puissance voisine ; bref, l'ombre du protectorat français sur Tahiti hante les Sous le Vent.

#### A. Huahine – 1852-1853

Entre 1847 et 1852, plusieurs allusions sont faites par des missionnaires aux changements d'attitude de la «reine» de Huahine eu égard à la situation politique. G. Charter en fait le premier la remarque, alors que Teri'itaria se rend, sans doute en octobre 1847 à Ra'iatea à bord d'une goëlette *française* (depuis Huahine ?). Le but de ce voyage est d'obtenir une cargaison de porcs qu'elle veut sans doute négocier pour son propre compte. Charter écrit le 29 octobre 1847 :

«She came down to this island begging pigs from the poor people and she takes with the cargo she has thus unjustly obtained. I say unjustly ; for the people dare not do other than give to her.

I have been surprised of her going on board that vessel, because she has been represented as acting from principle in opposition to French. But circumstances which have lately transpired show to us that all their /c'est-à-dire probablement les chefs titulaires de Sous le Vent en général/ pretended hatred of the French vanishes when money comes in contact (...)

The system of oppression they now pursue proves plainly that they care nothing of their people» (6).

On peut remarquer que Teri'itaria est habilitée à prélever une partie de la production de la Ra'iatea en tant que parente (sœur) du chef titulaire de l'île, de même qu'elle a vocation à contrôler une partie de la production de Huahine en tant que chef titulaire : une nouvelle réalisation du principe de non exclusivité, l'affiliation de Huahine restant cependant largement dominante.

Entre 1847 et 1851, la «reine» de Huahine qui a adopté transitoirement le deuxième fils de Pomare, Ari'iaue, est à Tahiti, auprès de Pomare IV, avec qui, on s'en souvient, elle a toujours entretenu d'étroites relations, en tant qu'épouse de son père et chef de Pare-Arue sous le nom d'Ari'ipaea avant de se voir exclue de ce titre par le gouverneur Bruat, pour son opposition au régime français. Pendant cette absence, le gouvernement de Huahine est assuré, d'après Barff, par des «représentants» (*deputies*) appartenant à un groupe familial déjà évoqué les Teururai ; il s'agit du vieux Hauti'a et de son petit-fils Ari'imate.

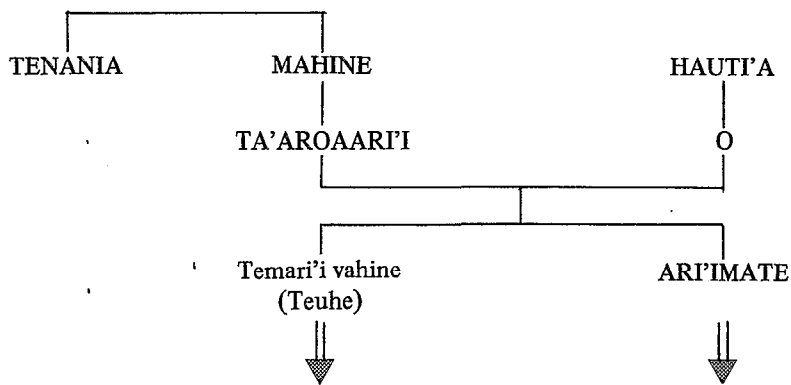
En mai 1852, Barff décrit ainsi l'ouverture du conflit entre la population de Huahine et son chef titulaire, alors absente :

«(...) the favourable reports to the island produced so strange effect upon her that she sent down a native chief armed with her power and banished Ari'imate Hautia and several governors of district and three out of the seven judges (...).

---

(6) «Elle est venue sur cette île en quémandant des porcs aux pauvres gens et elle part avec la cargaison qu'elle a ainsi injustement obtenue. Je dis bien injustement ; car les gens n'osent pas lui résister. J'ai été surpris de son passage à bord de ce vaisseau, car elle a été considérée comme opposée aux Français. Mais des circonstances qui ont récemment transpiré nous montrent que toute leur prétendue haine des Français s'évanouit quand l'argent apparaît (...).

Le système d'oppression qu'ils poursuivent montre clairement qu'ils ne se soucient aucunement de leur peuple.»



Soon after the above the Queen wrote several letters in quick succession all containing unlawful demands, e.g. ; to beat native cloth to make mats-to prepare 10 barrels of taro paste-to fill 20 barrels with arrow root-to buy a vessel for 500 barrels of orange on order to carry her to Tahiti-to build a large house of wood (...) to ask her representative to banish someone and seize the land (...). The governors *having the people with them* prevented the seizure and came to the resolution of throwing off their allegiance to the Queen. An additional inducement to throw off their allegiance to the Queen was the certain knowlege that *she had more than once offered Huahine to the French Protectorate for the consideration of a small stipend*, giving up her people to certain slavery to serve her personal interests (...)



*Teri'imaevaua et Teri'ivaitua, « reines » de Huahine et de Ra'iatea. 1891.  
(Cliché Musée de l'Homme)*

A public meeting was called after the first excitement and the inhabitants with a very few exceptions concurred in the changes and new officers were chosen (...). Ari'imate was the future chief of Huahine under the name of Teururai. This is the third time the Teururai family had had the government. The chieftainship of the districts has fallen to the younger branches of the same families. The younger brother or sister takes the place of the oldest (...). Several days passed to restore lands the Queen had unjustly seize and given to her favourites. She has carried the work of seizing the land to such extent that some districts are almost extinct and some land owners who owned a 12 pieces had lost all. The Queen was exceedingly harsh and unbending to foreigners who either resided or touched here for purpose of trade or barter and greatly impeded the temporal prosperity of Huahine (...).

Teururai is a well informed well behaved and well disposed person very much esteemed by natives and foreigners» (7) (S.S.L. 24.) Souligné par moi.

## Commentaires

La description de cet événement important dans l'histoire de Huahine appelle quelques commentaires.

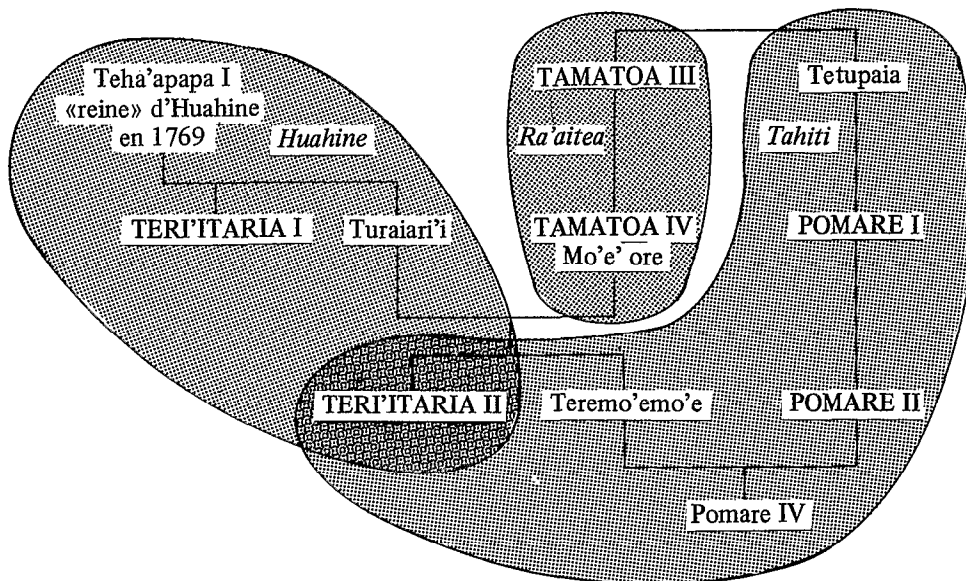
a) On peut remarquer tout d'abord que Barff ne donne aucune explication sur les raisons du soudain coup de force de la «reine». Certes, l'idéologie générale des témoignages disponibles met en avant le caractère de Teri'itaria : elle est «dure» (*harsh*), sera taxée de «rapace» par une lettre subséquente de John Barff, fils de Charles ; ces notations émergent dès 1845 sous la plume de Charter, qui rappelle aux directeurs en 1847 la conduite du chef titulaire de Huahine lorsqu'elle réside à Ra'iatea. L'hostilité de Barff à son égard apparaît à plusieurs reprises pendant cette courte période de quelques années, consécutives au protectorat français sur Tahiti. Teri'itaria est «reine» de Huahine depuis au moins les années 1810 ; pendant les 30 années antérieures, sa «dureté» n'apparaît pas. Effectivement, elle a résidé pendant la plus grande partie de cette période à Tahiti, assumant la «régence» pendant le court «règne» de Pomare III et restant chef de Pare-Arue jusqu'à sa déposition par le gouverneur Bruat en 1846. Elle apparaît donc avoir «choisi» comme affiliation dominante celle qui la relie aux chefferies tahitiennes.

(7) «(...) Les bruits favorables courant sur l'île produisirent sur elle un tel effet qu'elle envoya un chef indigène revêtu de son pouvoir et bannit Ariimate, Hautia et plusieurs gouverneurs de district et trois des sept juges (...). Peu après ceci la reine écrivit plusieurs lettres rapprochées porteuses de demandes illégitimes, par exemple de battre du tissu indigène afin de faire des nattes, — de préparer 20 barils d'arrow root, — 10 barils de pâte de taro, — d'acheter un vaisseau pour 500 barils d'oranges afin de l'amener à Tahiti, — de construire une grande maison en bois (...), — de demander à son représentant de bannir quelqu'un et de saisir sa terre (...). Les gouverneurs ayant les gens avec eux empêchèrent la saisie et en vinrent à se résoudre à la destituer. Un élément plaidant en outre en faveur de cette décision était la certitude qu'elle avait plus d'une fois offert Huahine au Protectorat français pour une petite pension annuelle, abandonnant ainsi son peuple à un esclavage certain dans son seul intérêt. (...)

Une réunion publique fut convoquée après la première excitation et les habitants à très peu d'exceptions appuyèrent ce changement et de nouveaux responsables furent choisis (...). Ariimate devenait futur chef de Huahine sous le nom de Teururai. C'est la troisième fois que la famille Teururai a le pouvoir. La chefferie des districts a été dévolue aux branches cadettes des mêmes familles. Le jeune frère ou la jeune sœur prend la place de son aîné. (...) Plusieurs jours passèrent afin de réintégrer les terres injustement saisies et données à ses favoris. Elle a procédé à de telles saisies de terres que quelques districts sont presque éteints et que certains propriétaires qui étaient à la tête de 12 parcelles n'ont plus rien.

La reine était excessivement dure et intransigeante avec les étrangers qui résidaient ici et visitaient l'île dans le but de commercer ou de troquer et amélioraient ainsi considérablement la prospérité de Huahine (...).

Teururai est une personne instruite, de bonnes mœurs et de bonnes dispositions très estimé par les indigènes et les étrangers.»



Les événements évoqués par Barff se produisent alors que l'installation du protectorat français à Tahiti et les décrets sur la nomination des chefs de district ont éloigné la «reine» de Huahine de ses prérogatives traditionnelles à Tahiti, et des différents flux économiques qui leur étaient liés. Il est possible que Teri'itaria tente de regagner à Huahine ce qu'elle a perdu à Tahiti ; il est possible aussi que dans ce contexte de contrôle des ressources elle ait été poussée dans l'entreprise par l'entourage des gouverneurs français qui lui auraient alors promis des compensations pécuniaires. Le «coup de force» qu'elle tente apparaît enfin cependant à ce propos jusqu'à quel point elle ne met pas délibérément à l'épreuve la fidélité populaire.

b) Malgré le réseau des chefs influents, le soutien populaire paraît effectivement un élément fondamental. (voir les passages soulignés).

c) Barff rapporte que «la famille Teururai a, en l'occasion, le gouvernement pour la troisième fois». Ce détail est assez intrigant car la notion de «famille» est évidemment très vague : il existe une telle endogamie entre les chefs polynésiens que l'on voit mal comment une «famille» Teururai peut se distinguer sans d'autres considérations, qui ne sont pas disponibles. Il est possible que Barff fasse allusion à l'ancienne souveraineté de Mahine, grand père paternel de Ari'imate.

d) L'une des causes de l'hostilité de Barff envers la «reine», est le traitement qu'elle inflige aux étrangers. Ceci est évidemment lié au fait que navires de commerce et missionnaires font cause commune, et que Barff se doit de soutenir la personnalité la plus en harmonie avec ces critères.

Dès son installation comme chef de Huahine, Ari'imate, probablement sur l'instigation de Barff, écrit au gouverneur français Bonard, successeur de Bruat et de Lavaud, ainsi qu'aux consuls américains et anglais de Pape'ete : tous l'assurent de la non intervention de leur gouvernement, sous réserve d'un traitement équitable des étrangers. A la fin de l'année 1852, Teri'itaria tente une dernière fois de reprendre le pouvoir sur Huahine en sollicitant l'aide de Tamatoa et Tapoa ; cette tentative se solde par un échec, et la vieille *ari'i* paraît désormais exclue de l'horizon politique polynésien. La nouvelle situation politique est «fixée» par une visite de navires de guerre anglais ayant à leur bord l'amiral Moresby, commandant des forces anglaises du Pacifique ; des discours sont échangés par l'amiral, Teururai et deux jeunes «gouverneurs», Otare et Pereta'i ; il y est notamment question de l'installation d'un consul anglais aux Iles Sous le Vent, que les jeunes chefs de Huahine souhaitent s'effectuer dans leur île.

Teururai a pour lui un certain nombre d'atouts qui sont définis par le contexte général de la Polynésie du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle : c'est visiblement l'enfant chéri des missionnaires et il constitue le support le plus

constant de l'ordre protestant ; sa légitimité est incontestable, puisqu'il est à la fois le petit fils de Mahine et d'Hauti'a, les deux principaux artisans, trente années auparavant, de l'installation du protestantisme ; il est modéré dans ses appétits et, enfin, il réside à Huahine, deux traits qui le distinguent radicalement de la «reine» déchuë.

Cette stabilité nouvelle est cependant rapidement mise à l'épreuve. Le 15 octobre 1852, Barff rapporte que la légitimité de Teururai est mise en question par le jeune chef Otare et Pereta'i — ceux-là mêmes qui ont récemment reçu l'amiral Moresby — et sont considérés comme «conducteurs du gouvernement» (*fa'atere hau*) de Teururai (S.S.L. 24.) En septembre 1852, les deux jeunes chefs-Otare apparaissant comme le leader-ont déclaré caduques les lois missionnaires, autorisé la vente d'alcool et ce que Barff appelle les «danses lascives» c'est-à-dire probablement les *'upa'upa* ; Otare s'est retranché ensuite dans son «district familial» de Maeva ; on s'attend à une confrontation armée. Du fait des positions des deux jeunes révoltés, cette confrontation apparaît à Barff comme celle «du bien et du mal» : tous les membres de l'église de Huahine se rangent du côté de Teururai, écrit-il fin 1852. Les développements ultérieurs vont montrer que la situation n'est pas si simple.

Une lettre postérieure de John Barff du 21 juillet 1853 (S.S.L. 25), donne plus d'éléments sur cette faction de jeunes chefs révoltés. «Cette faction (*party*)» écrit J. Barff «déclara son projet d'élever aux fonctions de chef de l'île un jeune dissolu Otare, mais se trouvant en désaccord ils proclamèrent à sa place Teri'itaria /fils adoptif de la vieille *ari'i* du même nom et fils de Pomare IV/ puis, deux jours après, annulèrent cette proclamation et décidèrent que chaque gouverneur devait être suprême et indépendant dans son propre district» (d'après Barff, ces événements devaient avoir lieu courant septembre 1852). Cette précision ne va pas sans rappeler la période 1808-1809 à Tahiti, alors que Pomare II reconnaît «le désir des gens de supprimer toute forme de gouvernement monarchique» (chapitre II, B 5).

Dans une lettre du 16 janvier 1853, Barff relate la visite à Huahine du capitaine de vaisseau de Bovies, celui-là même resté célèbre dans l'historiographie polynésienne pour son essai de 1855. Cette visite apparaît à Barff comme directement consécutive à celle de l'amiral Moresby et aux bruits qui courent sur l'installation d'un consul anglais aux Sous le Vent. Barff rapporte que Bovies, dans une sorte de tour de l'île, s'enquiert des «partisans de Teri'itaria». Bovies n'hésite pas ainsi à montrer les préférences françaises en se fournissant en vivres — et notamment en volailles, *fowls* — uniquement auprès de ceux qui apparaissent comme les partisans de l'ex reine ; de plus, il déclare dans une visite aux missionnaires que Teri'itaria aurait, à plusieurs reprises, «donné Huahine aux Français».

Ces allégations sur un changement d'alliance de Teri'itaria avec les puissances européennes paraissent effectivement confirmées par différents témoignages et documents. On a vu que Charter fait état dès 1847 des rumeurs qui courent à cet égard à Ra'iatea; deux documents officiels français font état d'une demande de protectorat adressée à la Direction des Affaires Etrangères (lettre du Ministre des Affaires Etrangères au Gouverneur Commissaire Impérial du 21 mars 1854 ; Ministre des Affaires Etrangères à l'amiral Febvrier Despointes, commandant les forces navales du Pacifique, du 25 mars 1854, A.N.S.O.M. A 34 Océanie). La deuxième correspondance fait état du caractère irrecevable de la demande, du fait de la convention franco-anglaise de 1847 sur les Sous le Vent.

Après le départ de l'officier une réunion des partisans de Teri'itaria se tient à Maeva, réunion qui met en jeu une importante consommation d'alcool et qui tombe sous le coup de la loi ; Teururai donne alors des ordres pour que les responsables soient jugés. Ceci conduit à un affrontement armé se soldant par trois morts, et l'exil de certains leaders révoltés à Ra'iatea.

Barff relate une deuxième visite de Bovies : alors que la première s'était opérée sur un mode tendu, voire provocateur, ce deuxième passage de l'officier français est marqué par une nouvelle réunion où il assure publiquement que «les Français sont charmés (*delighted*) du bon gouvernement de Teururai et seraient heureux de vivre en bonne amitié avec lui». A la suite de ce discours, de Bovies presse Teururai de accepter à Huahine l'un des leaders de la rébellion exilé à Ra'iatea, Paoa'a. Ceci fait, le chef rebelle réintégré reconstitue immédiatement des réseaux d'opposition au gouvernement officiel de Huahine ; un affrontement oppose les «deux camps fortifiés» le 11 janvier 1853. A cette date «chacun», écrit Barff, «se sent très las» ; un traité est conclu entre les deux partis, reconnaissant «un rang égal» à Teururai et Teri'itaria. Le 15 février, le consul anglais aux Sous le Vent, B. J. Nicolas, est accueilli à Huahine. Les partisans de Teri'itaria déclarent à Barff



que son arrivée peut provoquer des incidents avec les Français ; ils rappellent ensuite au sujet de son installation qu'il ne convient pas de donner des terres mais bien de les louer ; leurs réseaux s'opposent autrement à fournir l'espace de la résidence du consul. Barff rapporte que la difficulté est tournée par la femme de Teururai, qui est contrainte de confier des terres personnelles «à chacun des chefs et gouverneurs», ce qui est pour le moins surprenant, dans l'optique de construire une simple maison.

Le 21 février, le consul hisse le drapeau anglais dans sa résidence ; il est salué par le gouvernement de Teururai par 21 coups de canon. Au moment de cette cérémonie, le bateau français la *Sultane* rentre au port de Fare ; à cette nouvelle, les partisans de Teri'itaria, réunis pour l'inauguration du consulat, se refusent à saluer le drapeau anglais.

Le capitaine de la *Sultane* est porteur d'un message du gouverneur Page, nouvellement arrivé à Tahiti. Le message a pour objet de demander à la population de Huahine si elle accepterait que Teri'itaria revienne sur l'île, et que quatre juges soient nommés dans chaque parti pour «régler le conflit». Assez étonnamment, les deux partis s'accordent sur cette proposition. Le 4 mars 1853, les deux partis signent un traité de paix ; chacun d'entre eux est représenté par dix gouverneurs : chaque district de Huahine est ainsi pourvu d'une double autorité. Le nouveau traité est envoyé au gouverneur Page par le capitaine de la *Sultane*, qui doit revenir avec Teri'itaria à son bord. Cependant, le gouverneur semble avoir changé d'avis entre temps à propos de Teri'itaria ; c'est la nouvelle qu'apporte le capitaine d'un nouveau bateau français qui fait escale en mars à Huahine, et déclare que désormais le gouvernement français ne reconnaît à Huahine que le gouvernement de Teururai. Avec juste raison, Barff écrit que «ce changement dans l'attitude du gouverneur a été occasionné, je pense, par la nette progression de notre gouvernement vers l'application du traité d'indépendance, la nomination d'un consul pour ces îles et la nouvelle de la ligne de vapeurs qui doit relâcher ici» (l'ensemble du processus d'opposition entre le parti de Teri'itaria et celui de Teururai, qui recouvre largement une opposition entre pro-français et pro-anglais, est tiré de la lettre de C. Barff du 16 janvier 1853, S.S.L. 25).

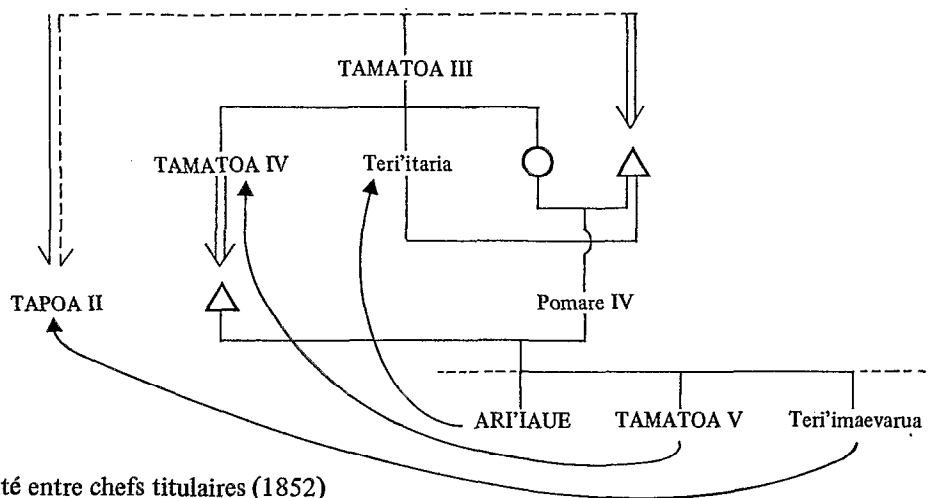
## B. Ra'iatea (1853-1871)

L'île de Ra'iatea connaît pendant vingt ans et plus, des difficultés politiques qui sont exactement parallèles à celles que connaît Huahine. Outre cette remarquable coïncidence historique, ces processus conflictuels devraient, idéalement, être examinés ensemble, du fait que les populations et les chefs des deux îles aussi bien que leurs gouverneurs entretiennent de multiples relations. Il suffit par exemple de rappeler que le chef titulaire de Ra'iatea, Tamatoa IV est le frère de Teri'itaria. Ra'iatea, traditionnellement la plus importante des Sous le Vent, va être affectée plus encore que Huahine par les conjonctures diverses dont on a tracé les contours dans l'introduction de cette section ; dans le cas de la grande île des Sous le Vent, les conflits internes, relatifs à la distribution des ressources et au contrôle de la production, vont déboucher sur la prise de contrôle par Pomare IV de Ra'iatea par l'entremise de son fils, sur qui les gouverneurs finissent par s'entendre plutôt que d'accepter de donner le titre de chef de l'île à l'un des leurs ; par ce biais, le protectorat français prend pied aux Sous le Vent — élevé par son arrière grand oncle Tamatoa IV «Mo'e'ore», Tamatoa V est une créature de sa mère qui, elle-même, est de plus en plus sous l'emprise des gouverneurs français de Tahiti. Ici encore, le processus conflictuel trouve son origine dans l'opposition entre le gouvernement des «gouverneurs» des districts et celui du chef titulaire, opposition que les missionnaires de la L.M.S. vont parfois tendre à comparer à une opposition entre une forme «démocratique» et «monarchique». Ce sera pourtant avec leur concours que le jeune Tamatoa V, qui d'après tous les témoignages est «un sacrifiant» (capitaine français Vallès, 1858) un «jeune sauvage» (Chisolm), et qui finira sa carrière comme meurtrier et alcoolique notoire, sera couronné, lors d'une de ces cérémonies dont la pompe caritulative ne parvient nullement à masquer la dérisoire vacuité. Parallèlement à cette évolution, la nécessité où se trouve la L.M.S. de nommer des maîtres indigènes destinés à remplacer les pasteurs anglais ou à suppléer à leur absence, crée les conditions de nouveaux conflits à propos du contrôle des ressources ; ces maîtres indigènes et le plus connu de l'époque, Napario (ci-dessous), tendant à assimiler leur fonction à celle de gouverneur. La population de Ra'iatea se déchire, Taha'a qui a toujours revendiqué son autonomie fait sécession ; des factions s'affrontent ; l'île ne sera pas pacifiée avant l'imposition définitive de la loi française de 1897, qui tend à occuper, dans une société paraissant à la fois égalitaire et anti-centraliste, la chaise vide d'un pouvoir central.

Les premières mentions d'une opposition au gouvernement du chef titulaire de Ra'iatea, Tamatoa IV Mo'e 'ore, sont contenues dans la lettre de C. Barff du 22 mai 1852 dans laquelle il expose aux directeurs du Bureau de Londres les événements survenant à Huahine. Peu auparavant l'envoi de cette lettre, Teri'itaria, Tamatoa IV, Tapoa II de Porapora se sont réunis à Ra'iatea avec Pomare IV, qui réside souvent aux Iles Sous le Vent. Devant les réactions de la population de Huahine aux prétentions de la vieille reine qui la dirige nominale, l'ensemble de ces « rois » et « reines » polynésiens, envisagent, dit Barff, d'unir leurs forces pour attaquer Huahine et renverser le gouvernement autochtone mené par Teururai (ci-dessus). Ces projets communs montrent à nouveau l'opposition entre chefs titulaires et chefs territoriaux est pertinente dans la période historique considérée. Mais, écrit Barff, « la situation perturbée de leurs propres îles les empêcha de mettre ce projet à exécution ». Il fait mention de la « tyrannie » de Tamatoa IV, dont le gouvernement semble jusque là s'être trouvé relativement stable, et qui, à l'encontre de Teri'itaria, réside la plupart du temps dans l'île qu'il gouverne. « Les décisions oppressives de Tamatoa », écrit Barff, « amenèrent la moitié de Ra'iatea et Taha'a à s'opposer à sa tyrannie. Ils ne voulaient pas renverser son gouvernement mais le réformer. »

Un gouverneur de district, Temari'i, a pris la tête de ce soulèvement, aboutissant à un affrontement armé qui se solde par treize morts du côté de Tamatoa, trois chez Temari'i. Peu après ce combat, des messagers de ce dernier sont envoyés à Huahine pour conclure avec les gouverneurs « une alliance défensive et offensive destinée à maintenir leurs libertés » : à nouveau, les populations ou les gouvernements autochtones montrent, devant l'alliance des chefs titulaires, leur solidarité. Une lettre de G. Platt, datée du 7 juin 1852, donne des précisions sur les griefs de la population de Ra'iatea (S.S.L. 24). Tamatoa, remarque Platt, est opposé à ses gouverneurs car il essaie de les remplacer par des gens de sa propre famille. Cette première remarque est intéressante à plus d'un titre : il semblerait ainsi que le « contrat social » polynésien de l'époque limite l'extension de réseaux de parenté. Si Tamatoa IV veut remplacer les gouverneurs de Ra'iatea par des parents proches, c'est que ces gouverneurs ne sont pas ses parents. Dans la Polynésie du XIXème siècle, l'extension d'un réseau de parents proches à des fonctions politiques semble constituer un danger pour l'équilibre général de l'ensemble ; c'est pourtant dans le cadre administratif français la politique que mène Pomare IV à Tahiti en faisant pression sur le gouverneur pour conférer titres et prébendes à tout son entourage familial. Aux Sous le Vent gouverneurs de districts semblent rarement apparentés (chap. III, § IV), en tout cas d'une façon suffisamment « proche » pour que cette proximité menace l'équilibre des prélèvements sur la production vivrière.

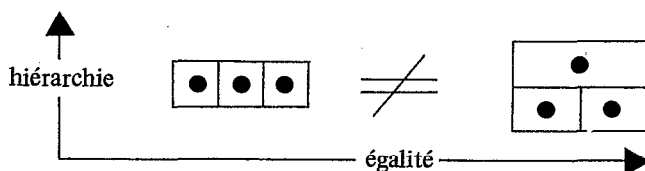
La remarque de Platt évoque de plus un lointain écho : on verra que dans le conflit relatif au contrôle de la « mairie » de Huahine de 1977, les mêmes arguments seront utilisés par la population tentant d'étendre son réseau d'influence. On peut enfin remarquer que ce qui paraît valoir pour les gouverneurs de district se renverse complètement dans le cas des chefs titulaires : tous les chefs titulaires des Sous le Vent et de Tahiti peuvent être considérés comme relevant de l'ancienne « congrégation de parenté » d'Opoa, à Ra'iatea, qui



Relations de parenté entre chefs titulaires (1852)

donna naissance aux «districts» d'Ama et Atea à Huahine. Dans ce sens, l'opposition entre chefs titulaires et gouverneurs apparaît liée à l'extension, considérée comme excessive, d'une unité de parenté.

Ce sont précisément ces arguments que développe Platt dans la même lettre, arguments qui visent la politique de Pomare IV connue par la suite sous le terme de *hau feti'i*, «pouvoir familial». Platt écrit ainsi que «la cause immédiate /des conflits / est la suivante : notre chef /Tamatoa IV/, la reine de Huahine et Tapoa ont tous adopté un enfant de Pomare destiné à hériter de leur gouvernement à l'exclusion de leurs propres enfants». Le responsable de la «station» de Ra'iatea décrit certains aspects de l'attitude des «rois» et «reines» des îles polynésiennes de l'époque : ainsi, écrit-il, «ils ont fréquemment envoyé des messages à des gouverneurs les privant de leurs fonctions pour les raisons les plus mesquines». Un gouverneur de l'un des districts de Ra'iatea, placé dans une telle situation, a décidé ainsi de quitter le «settlement» missionnaire (il peut s'agir d'Opoa ou d'Utumaoro) et «ses gens» l'ont suivi. Cette dernière remarque montre la solidarité entre gouverneurs de district et les fractions de populations qu'ils contrôlent, population dont il est hélas difficile de définir les relations exactes avec ces gouverneurs. Il est cependant extrêmement probable qu'il s'agisse de la population vivant sur les terres contrôlées par le gouverneur en question, ainsi d'ailleurs que semble le montrer la dernière remarque de Platt. Platt rappelle, ainsi que Barff, «l'exemple» donné par la population de Huahine à celle de Ra'iatea en déposant son chef titulaire sans autre forme de procès. En juin 1852, la population de Ra'iatea n'a pas déposé Tamatoa IV mais l'a «confiné à un seul district» — probablement celui centré sur Opoa. On retrouve ici le balancement entre une forme «démocratique» et «aristocratique», — ou plus simplement entre une forme égalitaire et une forme hiérarchique — qui peut être évoquée par le schéma suivant, déjà mis en évidence dans la partie du chapitre III concernant l'organisation politico-territoriale de Huahine (pour la simplicité du schéma on fait seulement figurer trois gouverneurs.)



Représentation des formes politiques coexistant aux Sous le Vent.

Malgré cette mise à l'écart, par rapport à sa position prééminente antérieure, Tamatoa est à nouveau agressé lors d'un déplacement par un groupe armé que l'autorité de deux grands *ari'i* des Sous le Vent, Tapoa de Porapora et un Tenania permet de neutraliser. Platt parle de la perplexité du «roi» devant ces développements : «Il /Tamatoa/ était soucieux de conserver ce qu'il avait obtenu mais souhaitait aussi préserver la paix. Il ne savait que faire, le respect qui lui était dû influençant les deux partis. Le roi en personne vint à l'autre parti et s'enquit de savoir qui devrait être nommé à la tête du gouvernement. Ils dirent qu'ils n'en savaient rien. Ceci provoqua de grands remous (*great stir*) dans la population. Etait-il supportable que le roi aille supplier ses propres vassaux ?» Toutes ces observations montrent la coexistence du modèle centraliste — dans le respect pour le chef suprême — et du modèle «polyarchique» dans l'impossibilité où se trouvent les gouverneurs de s'accorder sur quelqu'un.

Une lettre de Charter du 17 août 1852 (S.S.L. 24) développe à nouveau la question de l'accession des enfants de Pomare IV aux fonctions de chef suprême des Iles Sous le Vent. Il mentionne pour la première fois, à cette occasion, le nom de «Tamatoa fils de Pomare» comme «roi de Ra'iatea». Charter rapporte que Pomare aurait dit que «l'indépendance des Sous le Vent est sans intérêt (*worthless*, Charter cite l'expression tahitienne *faufa'a 'ore*, littéralement, dépourvue de richesse) si les Français ne peuvent y intervenir». Dans la suite de la lettre, le missionnaire de Ra'iatea se demande si la visite de l'amiral anglais Moresby (ci-dessus, ) suffira à garantir l'indépendance des îles et à empêcher que Pomare IV les contrôle par l'intermédiaire de ses enfants.

Début 1853, Platt se lamente sur la prolongation des conflits en donnant, outre des précisions supplémentaires sur leur contenu, une analyse qui complète remarquablement celle que donne John Barff dans une lettre de 1852 et qu'on reprendra dans une synthèse finale.

«We are still destined to fill our correspondance with lamentation, mourning and woe. Our government is still unsettled, every thing at uncertainty. A strange kind of fever appears to leave no family untouched, foreigners or natives (...) We have held a day of humiliation in the church but I see no sign of humiliation in those who are bent or mischief (...)» (8)

Platt évoque ensuite les conflits politiques qui secouent les Sous le Vent et les situe dans une perspective historique.

«So long as Mahine the main stay alive all went smoothly on. Now as it has been with us and some other of the Islands the old race of chiefs who embraced the Gospel from Heathnisme and could appreciate his advantages are dead. A young race of chiefs has sprung up who are unacquainted with the motives which induced their fathers and grand fathers to adopt the line of policy they did adopt. They think themselves wise but alas they sadly err. Pride is the ruling passion, they have heard of the deeds of their forefathers and (?) to be under control. All cannot be masters so they decide by force of arms. (...) It is possible that as soon as these young chiefs have settled who will be master, affairs may go on smoothly, till some of them are taken off, and then their succession may again commence disturbances (...). I sometimes wonder how the directors would act under those circumstances.» (8) (Platt, Ra'iatea, January 7, 1853, S.S.L. 25)

On peut évidemment laisser de côté les considérations éthiques sur le rôle de «l'orgueil» qui peut être vu comme une conséquence des formes politiques autant que comme leur cause. Le passage historique que décrit Platt en quelques mots résume assez bien les longs développements qui ont tenté ci-dessus de décrire l'adhésion des chefs *ma'ohi* à l'organisation protestante et la mise en œuvre d'une nouvelle légitimité, qui les impose vis-à-vis de la population ; le reflet progressif de ce premier contrat, mis en danger par l'annexion française, en enfin la lutte pour établir de nouveaux contrôles politiques plus adéquats, lutte elle-même donné implicitement dans l'égalité entre gouverneurs de districts.

Depuis Huahine, J. Barff a ses propres vues sur la situation. Il écrit dans une lettre du 21 juillet :

«The causes of disorders are various but they mainly result from the encroachment of the supreme chiefs upon the powers of the district governors and from the insecurity of property resulting from a continuance of the old practice in which the chiefs indulge of taking food from the plantations of their subject. (...)»

A Ra'iatea,

«Tamatoa was compelled to acknowledge the hau Ra'iatea but at the instiga-

---

(8) «notre destin est à nouveau d'emplir nos correspondances de lamentation, de deuil et de douleur. Notre gouvernement est encore instable, tout est dans un état incertain. Une étrange sorte de fièvre semble ne laisser aucune famille intacte, étrangers ou indigènes (...). Nous avons tenu un jour d'humiliation au temple mais je ne vois aucun signe d'humiliation dans ceux qui sont courbés, ni de remords (...).

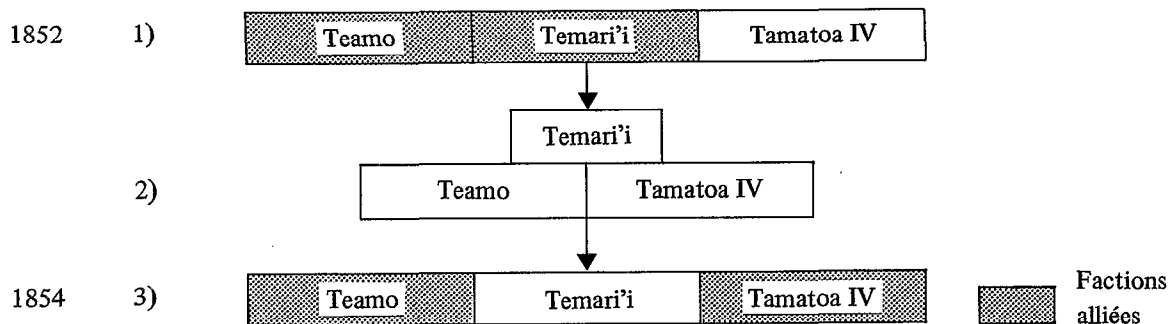
Aussi longtemps que Mahine le grand est resté en vie tout s'est bien passé. Quant à ce qui s'est passé pour nous et dans d'autres îles, l'ancienne race des chefs qui se convertit à l'Évangile à partir du paganisme est morte. Une jeune race de chefs est née ignorante des motifs qui ont amené leurs pères et grand pères à adopter la ligne politique qui était la leur. Ils se croient sages mais hélas ils se sont tristement égarés. L'orgueil est la passion dominante, ils ont entendu parler des hauts faits de leurs ancêtres et répugnent à être contrôlés. Tous ne peuvent être maîtres aussi décident-ils à la force des armes (...). Il est possible que dès que ces jeunes chefs se seront accordés sur la personne de celui qui sera le maître, les choses se passent bien, jusqu'à ce que certains soient écartés, et que les conflits recommencent (...). Je me demande parfois comment les directeurs agiraient en de semblables circonstances.»

tion of young Tamatoa (Pomare's third son) he has reestablished the hau ari'i at Opoa.» (9) (J. Barff, Huahine, July 21 1853, S.S.L. 25)

Le jeune Tamatoa, le futur Tamatoa V, apparaît déjà avoir une influence sur son grand oncle et père adoptif. L'opposition entre le «hau Ra'iatea» et le «hau ari'i» reproduit terme à terme l'opposition entre formes égalitaires et hiérarchiques.

Le 23 août, C. Barff note, en même temps que la tournée de plusieurs navires de guerre français, la visite à Huahine de Tamatoa IV. Cette visite aurait eu pour but d'obtenir une alliance avec sa sœur (Teri'itaria, qui garde toujours une certaine influence sur l'île malgré sa déposition par la population). Tamatoa, écrit Barff, veut poursuivre les hostilités «contre le gouvernement démocratique de Ra'iatea». Dans une lettre du 29 août J. Barff note avoir reçu la nouvelle de la défaite définitive de Tamatoa IV et de l'incendie du village d'Opoa, seul district qu'il contrôlait (le 24 août). Un an plus tard, un nouveau missionnaire Krause note le 24 août 1854 que le nouveau consul anglais aux Sous le Vent a accepté, avant son départ, que le missionnaire Chisolm de Ra'iatea, y joue le rôle d'agent consulaire.

C'est Chisolm lui-même qui décrit l'évolution de la situation dans une lettre du 1er novembre 1854. Les deux Temari'i et Teamo, unis pour déposer Tamatoa, sont désormais en guerre. Temari'i aurait été reconnu comme chef suprême ; Teamo aurait réuni une faction, soi-disant pour restaurer Tamatoa IV, en fait pour s'emparer lui-même du pouvoir.



### Le centralisme impossible

Dans l'affrontement, la femme de Teamo est morte ; Chisolm note que «c'était de ce côté la seule membre de l'Église». C'est la première allusion au recouvrement des conflits politiques par les hiérarchies transversales liées à l'appartenance aux Églises insulaires, recouvrement qui était plus précisément perceptible dans l'exposé du processus analogue concernant Huahine (ci-dessus). Le consul anglais Nicholas est intervenu en conciliateur. Début 1855, cette tentative de médiation entre les deux factions qui s'affrontent est prolongée lors de la visite du H.M.S. *Amphitrite* (capitaine Cornell).

La même année, l'une des grandes entreprises de l'ensemble de la congrégation des pasteurs des Sous le Vent est de placer certains «districts» sous l'autorité religieuse de maîtres indigènes (*native teachers*) afin de préparer une relève que déjà de nombreuses correspondances laissent pressentir, et qui s'impose notamment

(9) «Les causes de désordres sont variées mais elles résultent principalement de la main mise des chefs suprêmes sur les pouvoirs des gouverneurs de districts et de l'insécurité résultant de la vieille pratique à laquelle s'adonnent toujours les chefs de prendre de la nourriture sur la plantation de leurs sujets. (...) Tamatoa a été contraint de reconnaître le Hau Ra'iatea mais à l'instigation du jeune Tamatoa (le troisième fils de Pomare), il a rétabli le hau ari'i à Opoa.» (Cette lettre est également citée pour Epilogue à l'*Histoire de la Mission Tahitienne* (1961).

au vu du protectorat français sur Tahiti et à l'éventualité de plus en plus fréquemment considérée de la venue de pasteurs français. Cette entreprise est paradoxalement loin de faire l'unanimité dans le peuple polynésien. Ainsi, depuis l'île de Rurutu, aux Australes, concernée par une éventuelle nomination, le pasteur Lind écrit que «les indigènes ici se sont opposés à l'élévation au dessus des autres de l'un d'entre eux et se sont seulement déclarés désireux d'un missionnaire étranger, du fait de la respectabilité que donnerait cette nomination à leur résidence». A Ra'iatea, l'un des tout premiers pasteurs indigènes, nommé Napario, est cependant réclamé par la population d'Opoa, district qui, rappelons-le, est toujours celui de Tamatoa IV, ancien chef suprême de l'île. Le missionnaire Chisolm conseille fortement à la population de le prendre entièrement en charge, leur déclarant «vous ne pouvez vous attendre à être toujours nourris comme des enfants, c'est votre devoir de payer vos propres instructeurs (*teachers*). (Chisolm, 20 avril 1855, Ra'iatea, S.S.L. 26) La population d'Opoa s'est finalement déclarée d'accord pour construire une maison pour Napario, défricher et planter une terre pour sa nourriture, et même payer ses vêtements (Chisolm, lettre citée). Le «maître indigène» ainsi installé ne fait cependant pas l'unanimité de la population de Ra'iatea : le 26 décembre 1855, Tamatoa IV et les diacres de l'Église de l'île demandent aux directeurs que Platt revienne rapidement d'Angleterre où il séjourne ; il ne peut de plus être remplacé par Chisolm qui, ayant accepté le poste d'agent consulaire anglais, ne peut cumuler les fonctions de pasteur.

Le 29 mai 1856, Chisolm écrit que le gouverneur d'Opoa — Tamatoa IV — a décidé que chaque habitant devait contribuer aux frais de l'Église pour une somme d'un demi dollar (S.S.L. 26). A la remarque de Chisolm selon laquelle «c'est une folie de vouloir intervenir en cette matière», Tamatoa répond qu'il craignait que la population d'Opoa ne contribue pas suffisamment à l'entretien de Napario qu'il aime beaucoup. On peut remarquer ici qu'en dehors des contributions des fêtes du *Mai* commémorant la victoire du protestantisme, la communauté ecclésiastique polynésienne est seule responsable de la contribution monétaire à l'entretien des pasteurs et maîtres indigènes ; c'est en tout cas ce que la remarque de Chisolm laisse entendre. En août 1856, un maître indigène est également nommé à Porapora «en tant que superviseur» (*overseer*) (Barff, 7 août 1856, S.S.L. 26) ; en septembre, l'un de ces maîtres est refusé par la population de Taha'a qui, à l'instar de celle de Rurutu, lui préfère un maître étranger (Chisolm, Ra'iatea, 3 septembre 1856).

En 1855-1856, après la décision d'exil de Tamatoa IV, la situation politique de Ra'iatea semble stabilisée. Une lettre de J. Barff de juillet 1856 considère que cet heureux résultat est dû à l'intervention du consul anglais aux Sous le Vent et du H.M.S. *Amphitrite* ; on peut remarquer que cette stabilisation est indépendante de la nomination d'un chef titulaire — l'île en est alors dépourvue.

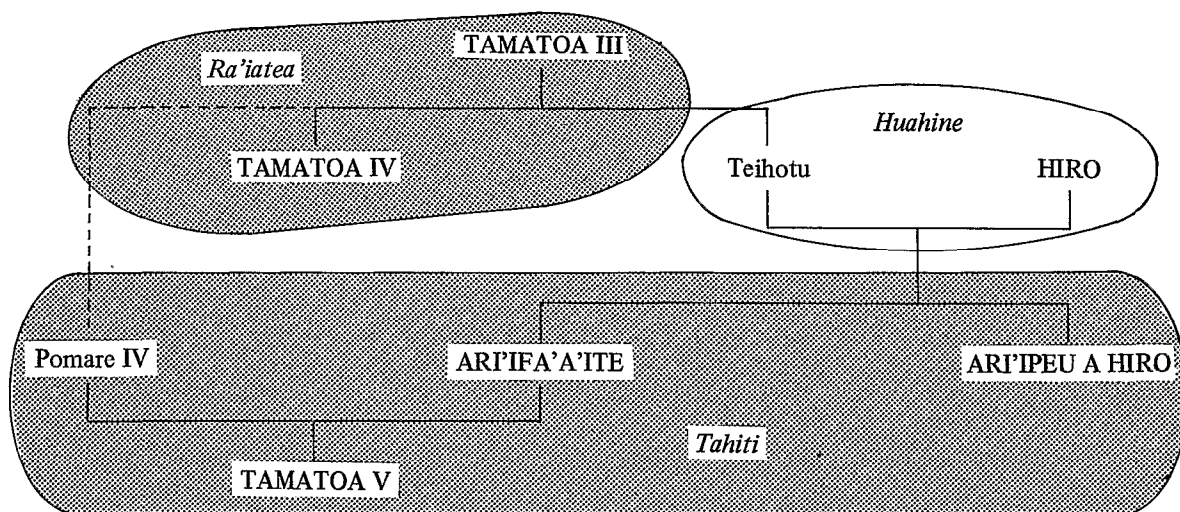
C'est dans une lettre du 31 juillet 1857 que Chisolm mentionne l'imminence du «couronnement» de «Tamatoa fils de Pomare». «Je suis désolé de dire, écrit-il, que le garçon (*the lad*) est très sauvage. Les Tahitiens qui sont venus avec lui sont aussi des faiseurs d'incidents (*troublesome characters*). Pomare (IV) a apporté un certain nombre de maîtres (*teachers*) et de gens stables pour les contrer (*to check them*), mais rien ne leur fait peur, sauf la puissance (*power*).» (S.S.L. 27). Cette première mention dans les correspondances de la L.M.S. du couronnement d'un fils de Pomare IV à la tête d'une des îles Sous le Vent n'est, à ma connaissance, précédée d'aucune remarque permettant de prévoir ce dénouement. On ignore comment le consensus nécessaire de la population de Ra'iatea a été obtenu. Les commentaires de Chisolm de 1857 montrent simplement que ce «couronnement» est une affaire tahitienne, liée à l'évidence au désir de Pomare IV d'étendre son influence sur les Sous le Vent, affaire qui d'ailleurs sera ressentie par les gens de Ra'iatea comme une sorte de défi aux principes «d'autochtonie» qui président à la sélection des principaux chefs et gouverneurs. On peut également remarquer que Pomare IV est impuissante sur l'entourage de son fils — sorte de géant dyonisiaque qui, à certains moments de sa vie, se laissera aller à tous les excès et qu'elle doit se borner, pour en faire un «roi» décent, à amener de Tahiti une «suite» sélectionnée selon ses propres critères. Tamatoa, né en septembre 1842, n'a alors que quinze ans.

Pour jeter quelque lumière sur cet événement — qui ne précède que de trois ans le «couronnement» analogue de Teri'imaevaua, fille de Pomare, à Porapora — il faut extraire des détails d'autres documents, notamment des rapports adressés au gouverneur de Tahiti par l'officier de marine Vallès, envoyé à Ra'iatea en mission d'information par le gouverneur de Tahiti (A.N.S.O.M., Océanie A 34).

Bien que ces rapports datent de septembre 1857, et sont donc postérieurs au «couronnement» qui a lieu fin août 1857 (entre le 20 et le 26) d'après les éléments à ma disposition, il est bon pour la cohérence générale de l'exposé de faire état des informations qu'ils apportent.

«Tamatoa V, écrit au gouverneur de Bouzet, doit son élection à Tamari'i qui sort d'une des familles les plus nobles du pays. Pomare s'est servie de cet homme jusqu'au jour où dans une grande apoora /apo'ora'a, réunion/ Tamatoa soit accepté pour roi». A ce premier élément s'ajoute le suivant : «Tamarii /en fait, probablement Temari'i/ a toutefois toujours refusé l'influence des missionnaires expulsés de Tahiti, Barff père à Porapora, Barff fils à Huahine, Chisolm à Ra'iatea». Dans l'esprit de l'officier français, l'hostilité de Temari'i aux missionnaires anglais expliquerait son appui à la «reine» de Tahiti ; l'un des deux chefs des deux factions qui s'affrontent depuis la déposition de Tamatoa IV est ainsi considéré comme «pro français». C'est ce qui apparaîtra dans les rapports ultérieurs de Vallès.

Chisolm note le 26 août 1857 que Tamatoa V est couronné par Barff et par le célèbre pasteur tahitien Maheanu'u a Mai. Chisolm note également qu'une régence est prévue et doit être tenue par Ari'ipeu a Hiro, frère d'Ari'i fa'a'ite, mari de Pomare IV. Le beau-frère de la reine est descendant des Tamatoa de Ra'iatea, et comme la plupart des «chefs titulaires» ou des grands personnages politiques des Sous le Vent cumule différents titres de descendance.



La diversité territoriale des alliances matrimoniales environnant le nouveau «roi» de Ra'iatea suffirait à illustrer à nouveau la pertinence d'un principe de non exclusivité dans la distribution des affiliations politiques. D'autres éléments montrent qu'une analyse tentante de la situation en termes de deux factions, l'une pro française, rassemblant Pomare, son entourage proche et son fils et Temari'i, l'autre pro anglaise et rassemblant les missionnaires anglais et peut-être la faction de Teamo, n'est pas cohérente avec les faits ; certes, la rivalité franco-anglaise sur les Sous le Vent plane autour, ou à l'arrière fond, du «sacre» de Tamatoa V, on pourra le vérifier ci-dessous ; cependant les appartenances et les relations restent marquées de multiples dimensions. On pourrait par exemple penser que les opinions françaises à l'égard des missionnaires anglais des Sous le Vent étant ce qu'elles sont — fauteurs de troubles, agents de leurs gouvernements — Pomare IV jouant le jeu de la politique française, le jeune Tamatoa en ait été tenu soigneusement écarté ; une lettre postérieure de neuf années du pasteur Green révèle que c'est exactement l'inverse. Green écrit ainsi le 21 novembre 1861 à propos de la conduite de Tamatoa V, qu'il se souvient souvent à présent de «l'expression de notre défunt ami le frère Platt qui considérait Tamatoa comme l'un de ses propres enfants» (S.S.L. 31). La rivalité franco-anglaise, médiatisée par l'appartenance aux églises insulaires, apparaît moins comme un véritable choix historique que comme un champ contraignant à l'intérieur duquel se perpétuent les perpétuelles alliances circulaires de la «politique *ma'ohi*».

Les événements qui entourent le couronnement de Tamatoa V, tels que les évoque Vallès, sont riches d'informations sur le contexte politique. Ainsi, alors Temari'i est apparu comme l'homme de Pomare IV à Ra'iatea depuis quelques années, les deux personnalités apparaissent sous la plume de Vallès comme profondément

opposés. «Tamari'i, écrit Vallès, est laissé de côté et son nombreux parti est prêt à éclater» (pour s'en aller réformer d'autres factions plus conformes à ce qui apparaît alors des relations politiques du moment). Quant à la «reine» de Tahiti elle se refuse à ce que le chef de Ra'iatea rentre dans la salle nommée par l'officier «salle du trône». Dans une conversation rapportée par Vallès, alors que celui-ci essaie de persuader la «reine» qu'elle doit admettre Temari'i dans l'espace de la cérémonie, elle lui rétorque qu'elle «est persuadée que Tamari'i est contre son fils». Ce n'est qu'à la suite de la remarque de l'officier français selon laquelle Temari'i et ses amis risquent de faire un coup de force qu'elle se résout à laisser entrer celui qui fut son principal allié. De son côté, Temari'i fait part de ses griefs à Vallès : les chefs autochtones de Ra'iatea ont été délibérément exclus du couronnement : «qui a donné le sabre à Tamatoa ? Un Tahitien ! Qui la couronne ? Un Tahitien ! (etc.)».

L'officier français participe au couronnement en tant que représentant du gouverneur de Tahiti, par un discours où il met l'accent sur l'amitié franco-anglaise et la vigilance des deux gouvernements sur les agissements de ceux qui entendraient la perturber. En effet, au moins depuis 1855, des correspondances sont échangées au plus haut niveau, et très probablement dans l'ignorance des chefs polynésiens, sur la nécessité de la collaboration entre les deux puissances militaires pour garantir la stabilité des gouvernements des Sous le Vent (par exemple A.N.S.O.M. A 34 Océanie, lettres et rapports du consul anglais, 30 mars 1855, note sur l'extension du protectorat aux Iles Sous le Vent, etc.).

Vallès, de son côté, note que «l'opinion publique n'est pas défavorable à la France», et que «les indiens /lui/ ont demandé de nommer un agent consulaire à Ra'aitea. Au cours du «sacre», Temari'i en personne lui confiera même qu'il souhaiterait pour Ra'iatea un protectorat français (A.N.S.O.M. A 34, loc. cit.). On voit qu'il est difficile de déterminer quel est le champ politique exact à partir duquel les Polynésiens des Sous le Vent soumis à de multiples pressions externes comme à leurs propres conflits internes — les uns s'articulant sur les autres — définissent leur politique.

Selon une tradition familiale bien affirmée, Pomare IV et son entourage immédiat, dont son mari Ari'ifa'a'ite, restent à Ra'iatea, loin des difficultés administratives de Tahiti, plus de temps qu'il ne serait strictement nécessaire pour la cérémonie. Chisolm note ainsi qu'ils résident toujours sur l'île en mai 1858 et déplore la «mauvaise influence» d'Ari'ifa'a'ite sur la population. Depuis quelques années, des citoyens américains sont établis à Ra'iatea (sans doute en très petit nombre, puisque le nombre total des étrangers «parlant anglais» de l'île ne dépasse pas la vingtaine vingt ans après, en 1887 (Cooper, 21 mars 1887, S.S.L. 36). Dans une lettre adressée au ministre de la Marine le 7 juillet 1858, le gouverneur de Bouzet mentionne que deux citoyens américains, Jordan et Croft, ont été jugés, très probablement on le verra pour avoir tenté d'obtenir des chefs de Ra'iatea Taha'a une «cession» de leurs îles aux U.S.A. «Les chefs, écrit de Bouzet, préférèrent l'établissement d'un protectorat anglo-saxon sur Ra'iatea qui a un très bon port — le futur Uturoa — et paraît très productive. «Ce serait la ruine de Tahiti.» Les témoignages des gens de la L.M.S. éclairent et complètent ces diverses considérations. Il est effectivement question d'une «cession» de Ra'iatea — Taha'a qui aurait été faite par certains chefs des deux îles. Chisolm écrit ainsi le 29 juin 1858 que le consul des Etats-Unis, Owner, s'est rendu à Ra'iatea à bord d'un aviso français (probablement le *Milan*, capitaine Qervela de Péralo) venu chercher Pomare ; le consul a démenti formellement les bruits courant sur la cession de Taha'a aux U.S.A. Chisolm exprime aussi cette position en mettant en valeur le fait qu'un document circule à Ra'aitea Taha'a favorable au maintien de l'indépendance et du statu quo.

Le commandant de l'avis français *Milan* est à Ra'aitea en mai 1858 aussi bien pour y enquêter sur la situation que pour en ramener Pomare et sa famille. Or, le jeune Tamatoa V, couronné depuis moins d'un an, est déjà en difficulté. «Il n'était question dans l'île que du renvoi du roi», écrit le capitaine du *Milan*. Le jeune roi se serait emparé de terrains sur lesquels il n'aurait aucun droit. Chisolm mentionne aussi ces difficultés. Dans une lettre du 29 juin, il émet l'hypothèse que la venue du consul Owner, loin d'être destinée à couper court aux bruits de cession aux U.S.A., aurait en fait pour but de mettre en œuvre le processus de rattachement au pays qu'il représente. Chisolm confirme les difficultés rencontrées par la famille Pomare ; l'existence de la «reine» de Tahiti de ramener son fils avec elle, les chefs de Ra'iatea ont eu l'attitude caractéristique d'opposer un net refus, lui donnant à choisir entre la présence du «roi» à Ra'iatea ou sa déposition.

A partir de cette situation où chacun tire à hue et à dia, l'équilibre politique de l'île est un fragile château de cartes. Le 26 septembre 1858, Chisolm rapporte la déposition de Tamatoa, fils de Pomare, après des luttes



intestines. Cette déposition ne sera acquise que beaucoup plus tard. Une lettre du gouverneur par intérim Saisset, du 13 août 1858, mentionne le fait que certains chefs de Ra'iatea ont effectivement signé des documents tendant à céder Ra'iatea aux U.S.A., mais le gouverneur pense que cela a été obtenu sous la menace de l'intervention de bateaux de guerre américains. En septembre 1858, c'est la débâcle : Temari'i, déjà favorable au protectorat français et qui s'est baptisé «régent» de Ra'iatea dans les correspondances officielles, écrit au gouverneur de la Richerie, qui a désormais le rang de commissaire impérial et ne dépend plus de la division navale du Pacifique : «Nous désirons vous voir parce que nous sommes dans le désordre sur cette terre.» En effet. Dans un rapport de décembre 1858 sur les événements de Ra'iatea, de la Richerie rappelle l'affaire de la cession aux U.S.A. : des chefs auraient cédé aux invites des citoyens américains mentionnés ci-dessus, leur disant «qu'il n'était de salut pour eux que dans le don de leurs îles aux Américains. Ces chefs ont fait don de leurs terres contre les vœux de la majorité de la population». L'affaire, selon une coutume bien établie depuis le protectorat français, sur Tahiti, est réglée au plus haut niveau diplomatique. De la Richerie mentionne le fait que le consul Owner a été déchu de ses fonctions ; les services de Tahiti en avaient en fait eu l'assurance par une lettre de l'amiral Hamelin quelques mois auparavant (lettre du gouverneur à l'amiral ministre de la Marine, 24 mai 1858, comprenant la réponse de l'amiral).

Faut-il rappeler avec ces événements inextricables, qu'on retrouve deux dimensions essentielles de l'histoire de la Polynésie du XIX<sup>ème</sup> siècle ? D'une part, avec le caractère «polyarchique» des contrôles territoriaux qui permet à des chefs qui ne contrôlent en fait que des gouverneurs ou des sous gouverneurs, *ra'atira*, de se présenter comme «souverains» sur un territoire, on retrouve le malentendu politique qui impose aux Polynésiens l'image monarchique d'importation, si présente dans les consciences européennes ? On peut, d'autre part, se demander si, étant donnée l'apparente facilité avec laquelle des chefs signent des documents de cession, les puissances extérieures ne se voient pas assigner par les Polynésiens ce rôle d'arbitre de pouvoir central, qu'aucun chef ne semble pouvoir tenir avec stabilité ? Car le jeune Tamatoa, au bord de la déposition, n'est visiblement qu'un fantoche, propulsé là comme un pion de la France, et chargé de neutraliser les factions qui s'affronteraient autrement pour le contrôle de l'ensemble de l'île. Enfin, et surtout, la population de Ra'iatea paraît toujours, à l'instar de celle de Huahine, «tentée» par l'acceptation d'un protectorat étranger.

G. Platt revient en 1860 des Samoa, où on l'a envoyé depuis quelques années exercer son ministère. Je n'ai aucun élément d'information pour décrire les événements qui ont pris place pendant l'année qui sépare le rapport de la Richerie de décembre 1858 du retour du vieux pasteur dans son île. Platt écrit :

«On our arrival the place appeared almost deserted and dilapidated. Another settlement having been formed under native teacher. A great number had been banished or give unto voluntary exile thro fear (...). Things have now improved. The schools have been rebuild.» (9) (Ra'aitea, January 23, 1860, S.S.L. 28).

Ces remarques donnent une idée du degré de perturbation apportée par les conflits internes ; leur pertinence est confirmée par des remarques de C. et J. Barff qui, depuis Huahine, notent périodiquement l'afflux dans leur île de «réfugiés» de Ra'iatea. L'arrivée de Platt semble reconstituer un consensus fragile autour de sa personne, et pendant six années on ne peut rien trouver de notable à propos de la situation politique. C'est en 1864 que Platt note l'importance prise par les différents commerçants et colporteurs européens qui «fuiant un travail honnête» devant l'avidité desquels «tout doit céder la place» ; quant à la population de Ra'iatea, «elle répugne à être commandée et orientée (*driven*).»

Ce n'est qu'en 1866 – alors que l'industrie du coprah est en passe d'être introduite, que Green, faisant partie d'une troisième génération de la L.M.S., à qui il reste peu de temps, note la réapparition de la «guerre civile» à Ra'aitea contre Tamatoa V, guerre dont les principaux événements se seraient déroulés en 1865. L'affaire, depuis les efforts communs franco-anglais pour assurer la stabilité politique des Sous le Vent, est débattue devant le missionnaire, le consul anglais, les chefs et leurs orateurs. Une lettre annexée à celle de

(10) «A notre arrivée l'endroit apparut presque désert et dilapidé. Une autre station avait été formée sous la direction d'un maître indigène. Un grand nombre avait été banni ou s'était exilé par peur (...). Les choses vont mieux maintenant. Les écoles ont été reconstruites.»

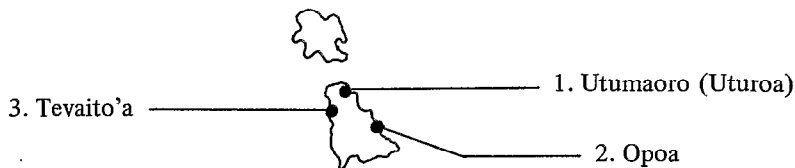
Green du 5 février 1866 rappelle le champ du conflit sans en mentionner les causes : il oppose le «roi d'un côté, et les gouverneurs de l'autre», une opposition désormais habituelle. Ce genre de témoignage est suffisamment rare pour être cité in extenso ; il constitue d'autre part une synthèse de la situation de Ra'aitea dans les années 1860-1870. Auparavant, l'analyse de l'affaire est donnée dans d'autres lettres de 1866-1868, et pour la clarté de l'exposé, c'est sur ces témoignages postérieurs qu'on va d'abord s'appuyer.

Depuis Huahine, J.C. Vivian — où il a succédé à C. Barff, parti à la retraite, et à John son fils, décédé en 1860 — expose le début de l'affaire (6 mars 1866, S.S.L. 30). Tamatoa qui, dit Vivian, est «un débauché et un bien vil jeune homme» s'est opposé à ce qu'on construise une nouvelle station missionnaire à Taha'a. Il faut rappeler ici que la situation centrale de Taha'a aux Sous le Vent ainsi que l'homogénéité relative de son gouvernement ont attiré beaucoup de projets missionnaires cette période ; notamment l'institut créé par John Barff en 1857 ; il faut également rappeler que la population de Taha'a a de tout temps contesté dépendre des chefs de Ra'aitea. C'est devant l'initiative de Tamatoa que deux gouverneurs influents de Taha'a et le «secrétaire du roi» ont décidé la guerre contre la faction de Tamatoa, réunissant des gens de Uturoa à Ra'iatea et de Vairoare à Taha'a ; notamment le «secrétaire» de Tamatoa à Uturoa. Tous les chefs de ces factions sont soit diacres, soit membres de l'Église ; c'est dire que les processus «transversaux» qui imposent la référence aux faits ecclésiastiques à l'extérieur même du domaine explicite de l'Église, sont encore ici à l'œuvre.

La raison pour laquelle Tamatoa s'est opposé à la création d'une nouvelle station missionnaire à Taha'a, écrit Vivian, est que d'après lui la «multiplication des *settlements* de cette sorte est la cause des guerres» Vivian, dans cette lettre de mars 1866, fait en outre beaucoup d'effort pour expliquer aux directeurs de Londres que ni lui ni Green à Ra'aitea n'ont poussé Tamatoa à cette initiative ; ces efforts qui laissent penser tout le contraire, ou au moins qu'ils ont montré à l'égard du «roi» cette neutralité bienveillante qui, dans le contexte de l'époque, équivaut à un consentement. Les arguments de Tamatoa — et, implicitement, ceux de Vivian — sont les suivants :

«No sooner the people broken into different settlements that they began to form themselves into rival parties and would go to war for the slightest offence.» (Lettre citée.)

La lettre de Vivian montre que les pasteurs des Sous le Vent sont à l'époque assez opposés à donner la pleine responsabilité de «stations» missionnaires à des Polynésiens, malgré la poursuite de la formation de «maîtres indigènes». Vivian reparle en effet dans la suite de sa lettre des deux maîtres nommés par Chisolm dans les années 1850 : le fameux Napario, dont on a déjà parlé et qui fait visiblement cause commune avec l'échec de cette politique, disant que «le dernier des deux tomba dans le péché peu après son ordination ; le premier devint vite un fauteur de troubles et montra son apreté au gain en désirant très vite garder pour lui toute la somme que l'église souscrivait annuellement à destination de la Société».



Les «stations» de Ra'iatea.

L'opposition des deux pasteurs des Sous le Vent à la création d'une nouvelle station à Taha'a serait ainsi liée aux mauvais résultats des expériences analogues tentées à Ra'iatea. En fait, une lettre de Vivian du 6 mars 1866 note que, l'année précédente, les missionnaires réunis ont exclu Napario, l'un des deux «maîtres indigènes» cités, de ses fonctions à Opoa. Les chefs se sont plaints que cette décision ait été prise sans consulter les diacres et les gouverneurs, ce à quoi Tamatoa aurait répondu «qu'il n'avait rien à dire à propos de cette affaire missionnaire» (Green, 5 février 1866). Enfin, une lettre de Vivian du 11 juillet 1867 qui note la fin de la guerre civile avance qu'elle aurait été liée, pour une part, à l'expulsion par Tamatoa d'un citoyen américain Jordan, qu'il soupçonnait d'intriguer contre lui. On se souvient peut-être que ce même Jordan avait été soupçonné, quelques années auparavant, d'avoir suborné certains chefs de Taha'a afin d'obtenir la cession de l'île aux Etats Unis.

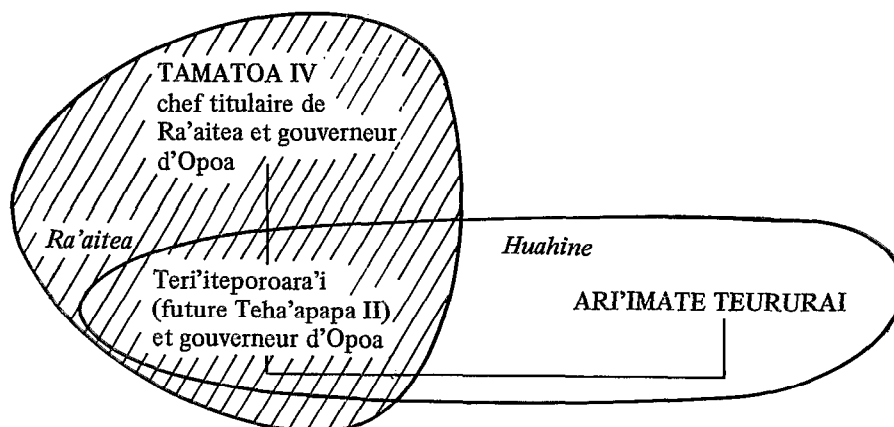
La lettre polynésienne déjà évoquée relate les affrontements de 1865 (l'original est en anglais) ; il est adressé au consul anglais aux Iles de la Société, Miller.

«Les gouverneurs vous font savoir par écrit qu'à une réunion tenue à Opoa par les gouverneurs de Ra'iatea et Taha'a la guerre fut décidée. Le roi d'un côté, les gouverneurs de l'autre. Le 20 novembre 1865 les forces d'Opoa et aussi les gouverneurs vinrent à Hamoa et les forces restèrent là le mardi 21 novembre. Le gouverneur d'Opoa envoya un message pour informer le roi et les résidents et les femmes et les enfants d'aller à bord du bateau et d'y rester et de laisser la station et les autres endroits aux combattants, et même la mère, pour que les forces sur les pirogues puissent se battre (...). Il y eut un combat ce jour-là et ceux des montagnes, du littoral et le de la mer (a) et d'ailleurs engagèrent le combat. Après un moment le roi fut battu et ses forces s'enfuirent (...). Il y eut un mort chez ceux de la terre, chez ceux des pirogues et bateaux et chez ceux de la mer (...). Les gouverneurs de Ra'iatea et Taha'a vous font savoir à vous le consul, représentant du gouvernement britannique, que c'est M. George Platt, sa femme et la femme de M. John Platt qu'ils se sont réellement décidés à juger et à bannir dans une autre terre. Voici leur crime : avoir aidé les missionnaires anglais par la faute desquels les troubles se sont produits et le sang a été versé (...). Nous désirons beaucoup que les missionnaires restent à Ra'iatea et Taha'a s'ils accèdent aux désirs des gouvernements de Ra'iatea et Taha'a.» (Annexe à la lettre de J.L. Green du 5 février 1866).

a) le texte laisse apparaître dans l'opposition montagne/littoral/mer, les catégories spatiales polynésiennes *uta/tatahi/ta'i*.

De nouveaux personnages apparaissent, les fils de Platt, agriculteurs éleveurs dont la coexistence avec la communauté d'Opoa où ils sont établis a déjà fait problème. Cette lettre n'apporte aucune lumière sur ces événements complexes, sinon que la destitution de Napario sans l'avis des gouverneurs et avec l'aval de Tamatoa semble bien avoir été prise pour un affront au pouvoir des gouverneurs. Les raisons pour lesquelles ces derniers appuient un personnage qui est loin d'avoir fait l'unanimité restent peu claires. La position politique de Napario, qui paraissait très favorable à Tamatoa, semble d'autre part avoir changé (les gouverneurs s'opposant à Tamatoa pour la cause du maître indigène d'Opoa).

Une lettre de Green, du 16 novembre 1866, envoyée depuis Huahine donne quelques autres détails sur ces affrontements et leur poursuite. D'après Green, la situation à Ra'iatea-Taha'a reste très instable ; les districts de Ra'iatea s'y opposent, ceux de Tevaitoa et d'Opoa n'ont aucun pouvoir sur ceux de Taha'a, mais que c'est désormais à Taha'a que réside Tamatoa et le gouverneur d'Opoa ; ce dernier, une femme, n'est autre que Teri'iteporoarai, l'épouse d'Ari'imate Teururai, chef titulaire de Huahine, qui succèdera bientôt à son mari également déposé. Nouvelle réalisation du principe de non-exclusivité par rapport aux territoires insulaires, ou plutôt — ce qui revient au même — utilisation balancée de la descendance et de l'alliance ; la femme du «roi» de Huahine est aussi fille de Tamatoa IV, ancien chef titulaire de Ra'iatea et gouverneur d'Opoa.



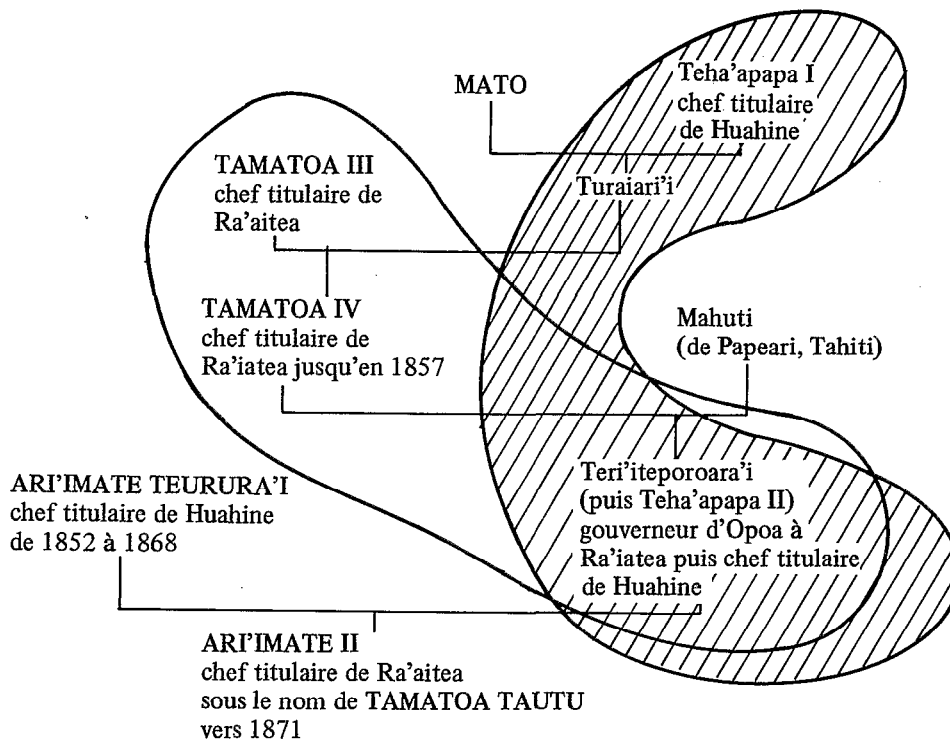
Enfin, de 11 juillet 1867, Vivian note la fin de la guerre civile à Ra'iatea ; Tamatoa aurait fait prisonniers les chefs rebelles d'Uturoa et aurait soumis Opoa ; il n'est pas fait mention du troisième point de résistance au «roi», Tevaitoa. En outre, une lettre du même missionnaire mentionne, la même année, une «réinstallation» de Tamatoa à Ra'iatea, ce qui laisserait supposer qu'il a été «déposé» par certains gouverneurs ; en fait, en l'absence de règles unanimement suivies sur l'ensemble d'un territoire insulaire, une telle réinstallation revient très probablement à laisser le «roi» résider sur l'île qu'il est censé contrôler.

Une lettre du nouveau missionnaire de Huahine, Saville, datée du 10 octobre 1868, donne de nouveaux éléments du «puzzle» que constituent les affrontements politiques de Ra'iatea des trois années précédentes. Cette lettre est suffisamment précise, en ce qui concerne l'île de Huahine elle-même, pour qu'on en cite plus tard in extenso les passages pertinents. Certains passages montrent que le champ politique – au sens de l'extension maximale des alliances et des enjeux (Schwartz, Turner et Tuden 1968 : Introduction) – se situe bien au niveau d'une *population régionale* distribuée à la fois sur Ra'iatea et Huahine ; de fait, les destins de ces deux îles, dont on a déjà pu constater l'étroit parallélisme, resteront liés dans les dernières révoltes des Sous le Vent lors des dernières années du XIXème siècle. Saville décrit, fin 1868, la tentative de rébellion contre Ari'imate, chef titulaire depuis 1852. Le gouverneur situé à la tête de cette rébellion reproche à Ari'imate d'avoir signé un accord avec le gouverneur français à propos des fuyards (*runaways*) réfugiés que les lois de Huahine imposent de protéger. A propos des événements de Ra'iatea, Saville écrit :

«The real cause of the revolution /à Huahine/ was not the question of the treaty with the French Governor, but this made the cover for other motives. You will doubtless remember that a few years since the government of Tamatoa was overthrown and the boy son of Ariimate was made the new king of this island». (11)

Un premier élément nouveau : la désignation probablement dans les années 1865 ou 1866 du fils d'Ari'imate Teururai. Cette information est cohérente avec l'évocation par Green, des fonctions de gouverneur de l'important «district» d'Opoa à Ra'iatea par la femme du roi de Huahine la future Teha'apapa II, Teri'iteporoara'i ; leur fils aurait ainsi des droits politiques potentiels sur Ra'iatea.

(11) «La vraie cause de la révolution n'était pas la question du traité avec le gouverneur français ceci avait masqué d'autres motifs. Vous vous souviendrez sans doute que quelques années auparavant le gouvernant de Tamatoa avait été renversé et le fils d'Ariimate avait été fait le roi de cette île.»



On peut remarquer que Saville pense que le fils d'Ari'imate Teurura'i est, en 1868, d'ores et déjà chef titulaire de Ra'iatea alors que la déposition définitive de Tamaota V, fils de Pomare, n'est attestée qu'en 1870 ou 1871 : deux références politiques coexistent. Saville poursuit :

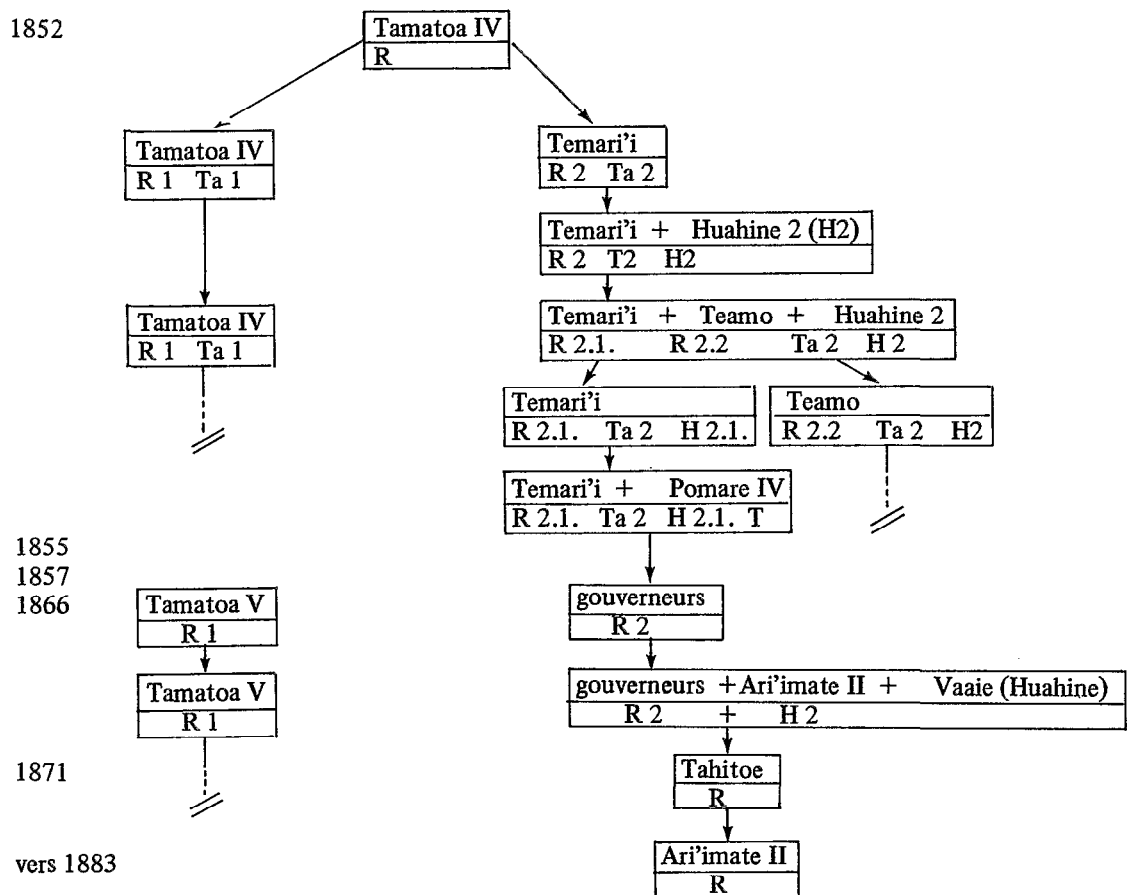
«Vaaie / le leader de la rébellion de Huahine/ and a number of Huahinians went down to uphold his government. / C'est à dire celui du fils d'Ari'imate Teurura'i./ Two years since (c'est à dire en 1866) the war broke out afresh in Ra'iatea. The boy king and his party were overcome by Tamatoa and were at once banished as prisoners to Tahiti. Some of these were Huahinians and many were Raiateans. Most of the latter party have escaped from Tahiti to Huahine, and the whole of the former were allowed to return here a few weeks before our revolution commenced. All of these political prisoners were very bitter against the present government of Raiatea, none moreso than Vaaie who like the rest had been spending a term of banishment in Tahiti. They were anxious to make a fresh attack upon Tamatoa and when they found that Ari'imate and his government would not favor their design, they seize upon the first opportunity for deposing him and obtaining a government favorable to their plans.» (12) (Saville, Huahine, 10 octobre 1868, S.S.L. 35)

- (12) «Vaaie et un grand nombre de gens de Huahine descendirent pour soutenir son gouvernement. Deux années plus tard la guerre éclata à Ra'iatea. Le jeune roi et son parti furent vaincus par Tamatoa et furent sur le champ et bannis et envoyés comme prisonniers à Tahiti. Certains étaient des gens de Huahine et d'autres étaient des gens de Ra'iatea. La plupart de ces derniers s'étaient échappés de Tahiti à Huahine, et les autres furent autorisés à revenir chez eux quelques semaines avant que cette révolution commence. Tous ces prisonniers politiques étaient très amers contre le présent gouvernement de Ra'iatea et aucun ne surpassait en ceci Vaaie, qui avait passé comme les autres une période de bannissement à Tahiti. Ils avaient hâte de faire une attaque surprise contre Tamatoa et quand ils s'aperçurent qu'Ari'imate et son gouvernement ne favoriserait pas leur tentative, ils saisirent la première occasion de la déposer et d'établir un gouvernement favorable à leurs plans.»

Ce n'est, enfin, qu'en 1871 qu'une lettre de Vivian du 29 mai (S.S.L. 35) annonce la déposition définitive de Tamatoa V, fils de Pomare : pris d'ivresse lors d'une des beuveries dont il était coutumier, il assassine cette année-là le collecteur d'impôts nommé Paino, afin de pouvoir continuer à boire. Avant qu'Ari'imate fils de Teurura'i soit définitivement «installé», c'est un Tahitoe, gouverneur d'Opoa qui est mentionné comme roi. Le meurtre de Paino conduit à l'exil de Tamatoa à Mai'ao (d'après P. O'Reilly, il sera également en effet banni de Tahiti. 1975 : 540). L'ensemble de ces nouveaux éléments permet une reconstitution de l'ensemble du processus qu'affronte – et que produit – le système socio-politique contrôlant Ra'iatea depuis les années 1850.

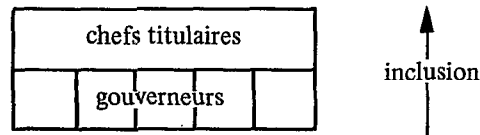
Ce tableau schématise la succession d'alliances cimentées autour de la personne d'un leader quand on connaît son identité, ainsi que la succession d'oppositions entre ces leaders. Des noms situés dans les mêmes cadres indiquent une alliance.

R : ensemble de Ra'iatea ; R 1 : une «faction» de Ra'iatea ; R 1.1. : une subdivision de cette faction, etc.  
R : Ra'iatea ; Ta : Taha'a ; H : Huahine ; T : Tahiti.



– Schéma du processus des conflits internes à Ra'aitea (1852-1871) –

On a vu que l'ensemble de ces conflits pouvaient être de différente nature, et être provoquée par différentes causes. L'une est la question du rapport avec les grandes puissances et au premier chef avec le protectorat français. Quelles que soient ces causes, ces différents affrontements s'opèrent selon des formes spécifiques des systèmes politico-territoriaux polynésiens, sur lesquelles on a insisté dès le chapitre II dans ce volume. En l'occurrence, il s'agit d'une forme de contrôle politico-territoriale « emboîtée », telle que les gouverneurs et chefs titulaires représentent directement tout ou partie d'un territoire insulaire – ou de plusieurs territoires, c'est-à-dire qu'ils sont associés à des niveaux d'inclusion de la structure politique.



Cette forme politique que l'on retrouve ici est tout simplement celle qui s'associe, dans la terminologie de D. Oliver, à des « niveaux de complexité » différents chaque partie d'un territoire pouvant se trouver incluse dans un ensemble plus vaste. Ces deux conditions données – coexistence d'unités territoriales dont la juxtaposition donne une autre unité – des alliances circulantes sont implicitement données dans la forme même du système territorial.

#### C. La nouvelle situation de Huahine : le témoignage de Saville.

Pour clore ce chapitre, il convient de clore également la période du gouvernement de Huahine qui, l'année 1868, se termine avec la déposition d'Ari'imate Teurura'i, le successeur de Teri'itaria. Voici la description qu'en donne le missionnaire de Huahine :

«The present political state of the island is exceedingly unsettled and unsatisfactory. A serious revolution has just taken place by which the former king Ariimate has been deposed and a wicked troublesome party raised to authority. During one of the last days of June we were startled by the presence of a French war steamer in our bay. The French governor of Tahiti was on board accompanied by the French gouverneur of the China Islands and an interpreter. They came asking for certain China men who had escaped from their employers in Tahiti, also for a number of Tahitian murderers and thieves who had escaped from the prisons in this island.

The governor promised to favor the Huahineans if they would favor his mission We have a law which forbids the surrender of runaway prisoners from their islands, so that for a long time past all who have broken the laws of Tahiti or any articed servants in that island who have been anxious to escape from the bonds of their masters have looked upon Huahine as a land of refuge and as during the greatest part of the year there is a fair wind from Tahiti here, runaways have found no difficulty in making a comfortable passage across in a native or a stolen boat.

After the governor had explained that it was greatly to the advantage of the people that they should not make this land a nest for all the lawless runaways from Tahiti the king and the chiefs had a discussion among themselves and decided to grant his request. On the following day a short paper was drawn up in which they pledged themselves to surrender all the China men and runaway prisoners then resident on the island and in future refuse to give to all such parties This paper was signed by the king Ariimate and the governors (chiefs) apparently to the great satisfaction of all parties and at the request of the Huahinean government the French governor promised to have the paper printed and distributed among the chiefs. A search was at once made for the China men who had

escaped to the mountains two or three were caught and put on board the steamer, the remaining three were to be sent to Tahiti as soon as they were found. In a few days, the steamer returned to Tahiti and Ariimate returned with them, in order that he might bring back part his family who were visiting in that island.

Directly after their departure a revolutionary party endeavoured to raise a disturbance on the land. They were headed by a wicked politic revolutionary called Vaaie. He had been banished in former years for endeavouring to overthrow the king. This troublesome party *pretended* that the question of the recent treaty with the French was their great trouble and endeavoured to show the people that Ariimate had sold them and their interests to the governor of Tahiti. One night Vaaie and a few of his party called the governors secretly together they told them that if they did not depose the king before the morning that a war would take place. A few hours afterwards we were awoke by some of the terrified natives who came to tell us of the secret meeting and that Ariimate who had reesteigned for seventeen years upon that island was no longer king — partly through fear and partly through treachery the governors had deposed him. During the night the news spread like fire over every part of the land, and on the following morning we had the settlement full of surprised excited natives. After much noisy and warlike discussions it was decided that Ariimate's wife should be made queen of Huahine and without her consent she was hurried through such native ceremonies as put upon her the regal office that had just been removed from her husband. The people were five or six days choosing their new governors and the government officers, during this time the laws were put aside and all kinds of wickedness ran wild.

Heathen dances were revived, drunkenness with its disgusting revels was to be seen everywhere, and lawless marriages and divorces were conducted upon the roads by men who for ambitious motives assumed a false authority and strove them to please the wicked desires of the lawless. Most of my school children were implicated in the sins of those sad days, many of them were so drunk upon the roads that they had to be carried to their homes.

I am rejoiced to say, that very few of my church members fell, I was compelled to remove a few from the church but only a few — one was a deacon, and another was a preacher and helper in the schools.

Vaaie the root of all these troubles was made the Queen's speaker, and as she refuses to act in any he is really now as king of the island. He knew that matters could end pretty much in this way when he commenced the disturbance. Directly the new government was formed they determined to retain the remaining China men and break the treaty with the governor of Tahiti. The people were greatly enraged at this, and threatened war if Vaaie and his party acted in this manner.

In the face of this threat Vaaie promised to do as the people wished but on the following day his adherents met secretly and wrote a letter to the governor of Tahiti in which they intimated that they should no give up the China men or keep the treaty ; they also write to the different consuls residing in Tahiti telling them of what they have done. When the people learnt that they had been thus deceived they instantly took the arms and formed a plan for seizing Vaaie and his party and banishing them to a distant island. The attack was to be made at day break, every man was in readiness and many of the women and children had secretly escaped to places of safety, but just before the morning daw-



ned while all were anxiously waiting for the first gleam of daylight Ariimate (who had returned from Tahiti a few days previously) and his wife came unexpectedly among them and begged them to desist, they desired them for the sake of peace to let Vaaie and his authority the people forsook their plan but with great dissatisfaction.

This event let affairs in a very awkward and unsettled condition and things still remain in the same state ; and in consequence of this scarcely any of the laws of the island are enforced. (...) (13) (Saville entame ensuite l'analyse des vraies raisons de la révolte de Vaaie, liées à la situation politique de Ra'iatea, qu'on a examinées ci-dessus.) (Saville, Huahine, 10 october 1868, S.S.L. 31.)

(13) «L'état politique présent de l'île est excessivement instable et insatisfaisant. Une sérieuse révolution s'est produite par laquelle l'ancien roi Ariimate a été déposé et une faction agressive et séditeuse s'est élevée au pouvoir. Pendant l'un des derniers jours de juin nous avons été troublés par la présence d'un vapeur de guerre français dans la baie. Le gouverneur français de Tahiti était à bord accompagné du gouverneur des îles de la Chaîne et d'un interprète. Ils étaient venus réclamer certains Chinois échappés de chez leurs employeurs à Tahiti, et aussi un certain nombre de meurtriers et voleurs échappés des prisons de la même île.

Le gouverneur promit des faveurs aux gens de Huahine s'ils facilitaient sa mission. Nous avons une loi qui interdit la remise de prisonniers évadés de l'île où ils sont réfugiés et de ce fait depuis longtemps tous ceux qui ont enfreint les lois de Tahiti ou tout domestique désireux d'échapper à son maître ont regardé Huahine comme une terre d'asile et, comme la plus grande partie de l'année le vent est bon depuis Tahiti, les fuyards n'ont aucune difficulté à faire un passage confortable dans un bateau indigène ou bien volé.

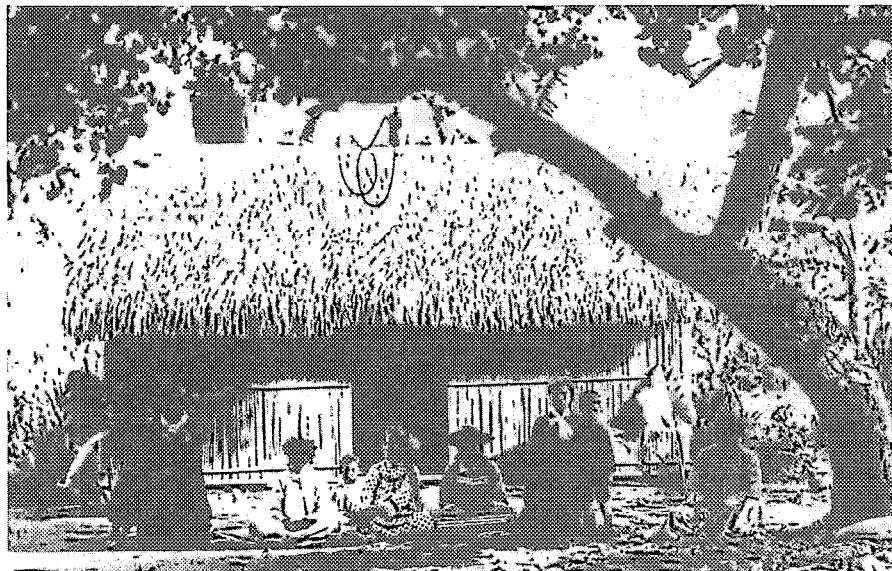
Après que le gouverneur ait expliqué l'avantage que trouverait la population à ne pas faire de cette terre le repaire de tous les fuyards hors la loi de Tahiti, les chefs et le roi en discutèrent et décidèrent d'accéder à sa demande. Le jour suivant un court document fut mis au point où ils exprimaient leur accord de rendre les Chinois et les fuyards résidents sur l'île, et dans le futur, de refuser l'asile à quiconque de cette sorte.

Ce document fut signé par le roi Ariimate et les gouverneurs (chefs). On se mit de suite à la recherche des Chinois et des évadés qui s'étaient enfuis en montagne deux ou trois furent attrapés et placés à bord du vapeur, les trois autres devaient être envoyés à Tahiti sitôt découverts.

Quelques jours, après le vapeur retourna à Tahiti avec Ariimate à bord, afin de ramener des parents qui se trouvaient visiter l'île.

Immédiatement après ce départ, une faction révolutionnaire tenta de jeter le trouble dans le pays. Ils étaient conduits par un révolutionnaire appelé Vaaie. Il avait été banni auparavant pour avoir tenté de renverser le roi. Cette faction séditeuse prétendit que la question du récent traité avec les Français était à la base de leur action et tenta de prouver aux gens qu'Ariimate les avait vendus, avec leurs intérêts immédiats, au gouverneur de Tahiti.

Une nuit, Vaaie et quelques uns de ses gens réunirent secrètement les gouverneurs, ils leur dirent que s'ils ne déposaient pas le roi avant le matin il y aurait la guerre. Quelques heures après nous fûmes réveillés par quelques indigènes terrifiés qui nous parlèrent de cette réunion secrète et qu'Ariimate qui avait régné dix sept ans sur cette île n'était plus roi – les gouverneurs l'avaient déposé, à moitié par trahison, et à moitié par crainte. Pendant la nuit, les nouvelles se répandirent partout sur l'île comme un incendie et le matin d'après la station était pleine d'indigènes excités. Après beaucoup de discussions bruyantes et guerrières, il fut décidé que la femme d'Ariimate serait reine de Huahine et, sans son consentement, elle fut propulsée dans des cérémonies indigènes de nature à lui confier la charge royale, à peine retirée à son mari.



*Maisonnée à Ra'iatea. 1891.*

(Cliché Musée de l'Homme)

(13) Les gens furent cinq ou six jours choisissant leur nouveau gouvernement et ses représentants, pendant ce temps les lois furent mises de côté et toutes sortes de désordres se donnèrent libre cours.

Des danses païennes furent exhumées, l'alcoolisme et ses conséquences repoussantes furent omniprésentes, et des mariages et divorces illégaux furent approuvés sur les routes par des hommes qui, par ambition, s'étaient parés d'une fausse autorité et y poussaient, pour satisfaire les bas désirs des hors la loi. La plupart de mes écoliers furent impliqués dans les péchés de ces tristes jours, dont beaucoup étaient si ivres qu'ils durent être portés jusqu'à leurs maisons. Je me réjouis de dire, que très peu de mes membres de l'église ont succombé, je fus contraint d'en exclure quelques uns mais en petit nombre – l'un était diacre et l'autre prédicateur, et aidait à l'école.

Vaaie, la racine de tous ces troubles, fut désigné orateur de la reine et comme elle refuse d'agir en quelque manière que ce soit, il est en fait roi de l'île. Il savait que les choses pouvaient se terminer ainsi quand les troubles ont commencé. Dès que le nouveau gouvernement a été formé, ils se sont résolus à retenir les Chinois restant sur l'île et à briser le traité conclu avec le gouverneur français. Les gens devinrent enragés à cette nouvelle et menacèrent de s'opposer à ceci par les armes.

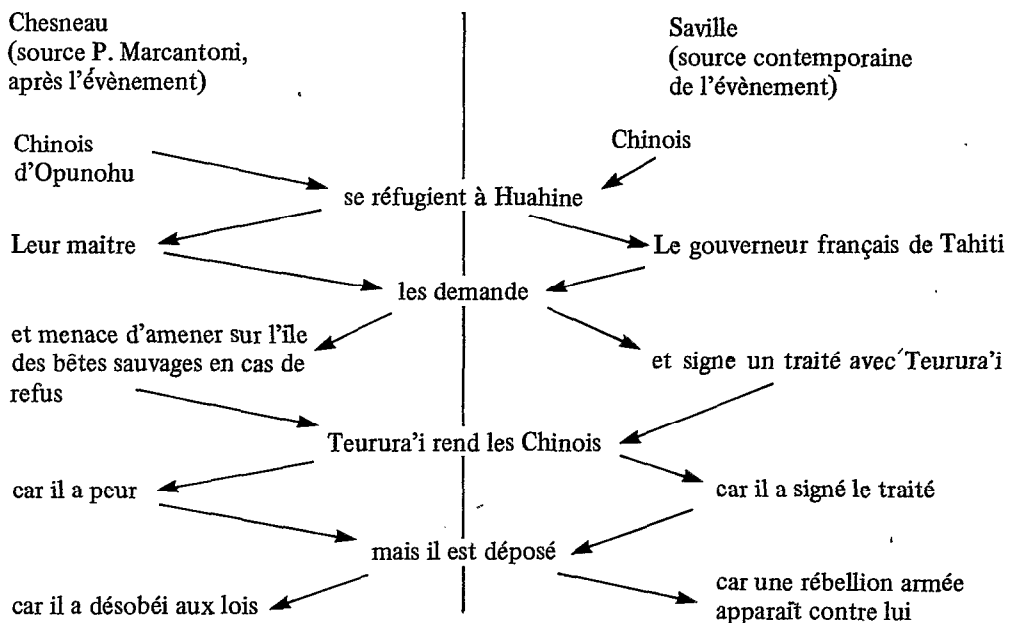
Devant cette menace Vaaie promit de faire selon leurs désirs mais le jour suivant ses adhérents se réunirent en secret et prévinrent le gouverneur de Tahiti qu'ils ne rendraient pas, les Chinois et n'observeraient pas le traité ; ils ont aussi écrit aux différents consuls résidant à Tahiti pour les informer. Quand la population apprit qu'elle avait été trompée de cette manière, les gens prirent immédiatement les armes et élaborèrent un plan pour se saisir de Vaaie et le bannir dans une île lointaine. L'attaque devait avoir lieu à l'aube, chaque homme devait être prêt et beaucoup de femmes et d'enfants s'étaient réfugiés à l'abri mais juste avant l'aube quand chacun attendait les premières lueurs du jour avec anxiété, Ariimate (qui était de retour sur l'île depuis plusieurs jours) et sa femme leur firent la surprise de venir au milieu d'eux et les implorèrent de s'arrêter, ils leur dirent qu'ils désiraient que Vaaie et ses gens suivent la route qu'ils avaient choisie, et les gens lui obéirent du fait de son autorité, mais à contrecœur.

L'évènement laissa les affaires dans une situation très maladroite et incertaine et les choses restent toujours en cet état ; en conséquence de quoi les lois sont rarement observées.»

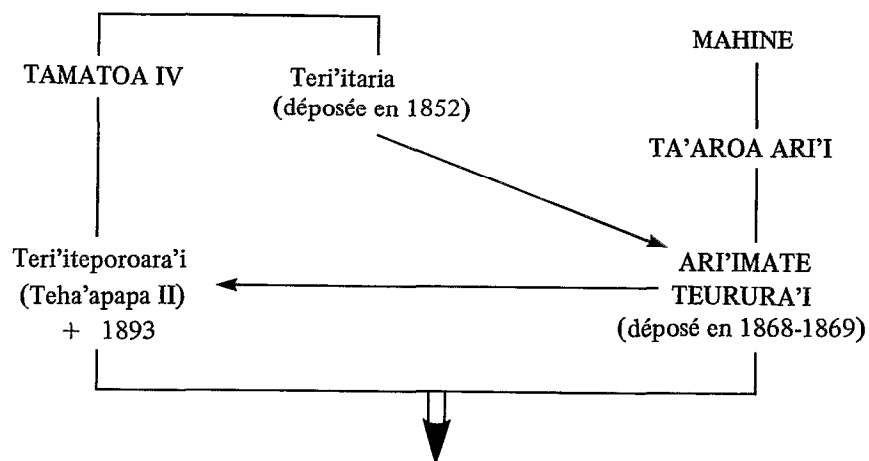
La présence des «Chinois» à Huahine demande à être commentée : il s'agit d'une partie de la main d'œuvre importée à Tahiti, quelques années auparavant par un grand propriétaire d'origine américaine, Steward, pour y travailler sur une grande plantation de coton dans la plaine d'Atimaono (d'après Chesneau, ils auraient également travaillé à Opunohu. Cette entreprise est la première, depuis l'annexion française, qu'on puisse considérer de quelque envergure en matière d'agriculture ; elle échouera en quelques années, à la suite de malversations financières et de la concurrence de la production du Sud des Etats Unis à la fin de la guerre de Sécession. Ces péripéties, très significatives du contexte de l'île de Tahiti de l'époque, sont relatées avec précision par le *Mémorial Polynésien*, tome 3. On comprend en tout cas que le gouverneur soit soucieux de «récupérer» une main d'œuvre qui du fait de son efficacité fait cruellement défaut à ses projets de développement agricole.

En ce qui concerne l'aspect proprement politique de cet épisode, on peut remarquer que la constitution du parti rebelle s'opère sur des bases contradictoires ; Saville déclare en effet que son succès, en l'absence du chef titulaire de l'île, tient à l'accusation que profère son leader de «vendre Huahine au gouverneur français de Tahiti» ; cependant la manœuvre qui consiste à briser secrètement le traité d'origine conclu avec le même gouverneur français excite la colère de la population qui semble manifester ainsi son accord avec le traité.

Chesneau (1929 : 87) cite aussi l'épisode des Chinois de Huahine. Je n'ai pu résister à la tentation de comparer la forme narrative qu'il utilise pour décrire cet épisode et celle de Saville. Cette comparaison me paraît particulièrement mettre en valeur la différence des découpages sémantiques et narratifs en matière d'histoire polynésienne post-européenne, et met en évidence les précautions qu'on doit prendre à cet égard.



Dans les correspondances postérieures des missionnaires de Huahine, notamment Green, il n'est plus question que de la reine, ce qui confirme implicitement la déposition d'Arimate. Le tableau suivant récapitule les changements politiques de Huahine depuis la déposition de Teri'itaria en 1852.



– Les chefs suprêmes de Huahine entre 1852 et 1893 –

Chapitre 6

LA DÉPOSSESSION  
(ANNÉES 1870-1895)

## CADRE CHRONOLOGIQUE

- 1875 *Porapora Maupiti*. Conflits sur les droits de propriété de traitants allemands sur l'atoll de Scilly.
- 1877 *Maupiti*. Demande par le gouvernement d'un protectorat français rejeté par le ministre.
- 1879 *Tahiti*. Mort de Pomare IV laissant des dettes considérables.  
*Iles Sous le Vent*. Présence militaire allemande. Echanges diplomatiques franco-anglais sur cette question.
- 1880 *Tahiti*. Première mission spéciale de Chessé, commissaire de la République. Cession de Tahiti à la France qui prend en charge les dettes de la « famille royale ».  
*Ra'iatea*. Sous la pression de Chessé certains chefs signent un accord de protectorat qu'ils désavouent ensuite. Huahine et Ra'iatea sont placées « sous surveillance ».  
*Londres*. Protestations de l'Angleterre.
- 1881 *Paris*. Le « protectorat » de Ra'iatea est désavoué par le ministre des Colonies.  
*Londres*. Ouverture d'une négociation franco-anglaise sur les Sous le Vent. Les droits de pêche et le contrôle de Terre Neuve sont l'un des gages de la négociation. Prolongation provisoire du « protectorat » sur Ra'aitea.
- 1882 *Tahiti*. Tension franco-allemande à la suite d'un incident à Ra'iatea.
- 1885 *Ra'iatea-Huahine*. Désignation définitive d'Ari'imate, fils du « roi » Teurura'i comme « roi » de Ra'iatea sous le nom de Tamatoa Tautu, ou Tamatoa IV.
- 1886 *Iles Sous le Vent*. La Division Navale du Pacifique a des unités dans l'archipel en permanence.
- 1887 *Londres-Paris*. Accord franco-anglais sur les Sous le Vent ; le contrôle en est laissé à la France en échange de la possibilité de constitution d'un condominium aux Nouvelles Hébrides. La convention de 1847 est abolie.  
*Iles Sous le Vent*. Les Polynésiens refusent de croire à l'abrogation de la convention franco-anglaise de 1847. Un « résident » français est nommé à Ra'aitea.
- 1888 *Iles Sous le Vent*. Premières annexions nominales de Ra'iatea et Huahine sur instructions ministérielles.  
*Ra'iatea*. Entre en rébellion ; premiers engagements militaires.  
*Huahine* est divisée en deux coalitions.  
*Taha'a*. Certains chefs demandent d'être « placés sous le drapeau français ».  
*Huahine*. Nomination d'un « vice résident » français. Gouvernement « dissident » opposé à l'annexion.
- 1889 *Huahine*. Engagements militaires. Le gouvernement dissident est déposé avec l'appui militaire français. Un gouvernement pro-français est réinstallé.
- 1890 *Huahine*. Le gouvernement pro-français est renversé puis rétabli sur intervention militaire française.
- 1893 *Huahine*. Mort de Teha'apapa II (Teri'iteporoara'i), la « reine » pro-française.  
*Paris*. Le Département projette de supprimer les fonctions de « roi » et de « reine ».
- 1894 *Huahine*. La « reine » est remplacée par une petite fille ; le régent pro-français est au pouvoir.
- 1895 *Iles Sous le Vent*. Deuxième mission de Chessé, commissaire général de la République aux Sous le Vent.  
*Huahine*. L'île est divisée en deux coalitions. La « reine » et le gouvernement remettent leurs pouvoirs à la France ; le chef Raiti déclare que « rien n'allait plus dans l'île depuis des années ». Des pensions sont accordées aux principaux chefs. Ébauche de l'organisation administrative coloniale.

1897  
1898

*Ra'iatea*. L'île est soumise par une intervention militaire navale et terrestre.  
*Tahiti-Iles Sous le Vent*. Promulgation des «lois codifiées» des Sous le Vent. Les membres de la population sont «sujets» et non «citoyens» français. L'organisation administrative se met en place. Institution des «comités de revendications» des terres.

## 1. La France et les Sous le Vent : « aimez-nous »

On se propose de continuer ici l'exercice d'ethnographie historique ébauché dans le chapitre précédent, en parcourant la dernière partie du trajet qui amène les Sous le Vent à la situation coloniale, au cours de laquelle le peuple polynésien, exclu de l'autorité politique et de toute forme institutionnelle perd tout contrôle sur son propre destin.

Il s'agit en effet d'abord de décrire les faits, leurs implications multiples, leurs différents éclairages. On va notamment centrer l'attention sur la longue révolte qui, entre 1886 et 1897, va soustraire une partie de l'île de Ra'iatea au contrôle de l'autorité française, qui s'y est nominalement établie quelques années auparavant. Cette révolte est menée par le toujours fameux Teraupo'o, un chef considéré comme mineur autour duquel se cristallise une coalition de gouverneurs ; ensemble, ils opposent à une autre coalition de chefs favorables au protectorat français, aux menées françaises elles-mêmes, une résistance ponctuelle faite d'escarmouches, de négociations rompues au fond de la vallée d'Avera, de faux fuyants et de vrais replis.

Cette baroque et parfois comique guérilla est, on le perçoit très vite, sans espoir : la coalition de Teraupo'o ne se bat avec un entêtement remarquable que du fait de la certitude, périodiquement démentie avec la plus grande clarté par les consuls anglais, d'une intervention britannique ; voilà qui témoigne encore, si besoin était, de l'importance du rôle que joue l'Angleterre dans ce que l'on pourrait nommer la mythologie historique polynésienne. La faiblesse de cette guérilla fait aussi sa force, cette force du « détournement » des situations que l'on évoquait déjà au début du chapitre précédent. Pour réduire les quelques centaines de révoltés de Ra'iatea, qui sont retirés au fond de vallées défendues par des resserrments naturels, des falaises, il faudra dix ans de bombardements d'ailleurs souvent inefficaces, et en définitive l'intervention de détachements d'infanterie de marine : la France se trouve dans l'étrange situation de devoir contrôler un territoire où rien n'est réellement contrôlable ; il lui faut en effet, après de longs attermolements dus à la réticence louable des départements ministériels devant une intervention en force, montrer sa force pour se faire soi-disant « aimer » car les instructions centrales des officiers de marine qui ont la redoutable tâche de contrôler la situation aux Sous le Vent tournent autour de l'idée de la popularité française. « Aimez nous », disent-ils aux gens de Ra'iatea et d'ailleurs, « et nous vous protégerons ». Mais les faits montrent que si la grande majorité de la population des Sous le Vent voulait être protégée, c'était bien contre la main mise de la France sur l'archipel. Certes, les différentes annexions témoignent des sentiments partagés des Polynésiens à cet égard, et du début d'une communication « organique » entre les deux cultures. Mais le cadre institutionnel spécifique alors élaboré témoigne quant à lui de la nécessité, fortement ressentie par les responsables français, de ménager ces dernières et confuses velléités de destin autonome.

Pendant longtemps, les officiers de la Division navale du Pacifique dépêchés exprès pour réduire les rébellions et dont on va suivre pas à pas le difficile cheminement, n'auront comme interlocuteurs que quelques créatures plus dociles ou plus intéressées que d'autres — tel Tavana, le soi-disant « vice roi » du Ra'iatea des années 1886, entièrement dévoué à la cause française mais qui se sent obligé de vivre dans le fortin d'Uturoa — ou Marama, « régent » de Huahine, à la même époque, mais à qui on hésitera à confier des fusils de peur qu'il ne les retourne contre les « protecteurs ». Il faudra enfin, pour réduire cette baroque situation, deux missions du commissaire Chessé, l'une pour accepter la cession de Tahiti, Mo'orea à la France et accepter des demandes de protectorat des Îles Sous le Vent, contre les instructions ministérielles, (les départements étant toujours liés par la convention franco-anglaise sur l'archipel) ; la deuxième, pour donner une réalité à ces demandes, signées par des chefs qui, on le verra, sont loin de représenter leur opinion publique. On verra d'ailleurs dans quelles conditions contestables ces demandes de protectorat semblent avoir été signées ; de même



une «annexion» de l'archipel des Sous le Vent proclamée en 1888 et publiée le 12 mars au Journal Officiel des E.F.O. (Supplément) restera purement nominale.

Au delà de la réelle impopularité française aux Sous le Vent — le capitaine de frégate Jarrige, dans une lettre d'août 1888 au gouverneur, a pour parler de son collègue Thibault cette description significative : «Il est aussi aimé des indigènes que le comporte sa qualité de Français». (S.H.M., BB4 1599-1600), les différentes évolutions qui juxtaposent les demandes de protectorat et les rébellions ne peuvent être comprises que dans un contexte diplomatique et politique beaucoup plus large ; c'est ce à quoi on va s'employer, après avoir rappelé au lecteur quelques éléments de l'attitude polynésienne contemporaine vis à vis de Teraupo'o.

## 2. Souvenir de Teraupo'o

Le nom reste bien connu aux Sous le Vent tant par les membres des générations les plus âgés que par tous les Polynésiens qu'intéressent les affaires collectives. Un conseiller territorial de Ra'iatea qui proclamait sans nulle réticence son attachement indéfectible à la cause française « – pour moi c'est simple, je fais la politique de la France ici – » me rappelait ainsi avec un amusement mêlé d'une certaine fierté l'épopée du chef rebelle ; et éclatait de rire avec un plaisir non dissimulé quand je lui rappelais les billets comminatoires écrits de la main du gouvernement de Teraupo'o pour taxer, à l'instar de la puissance protectrice ennemie, les petits côtes qui faisaient alors le commerce. Rire aussi chez Ruroa Tapi, l'un des collaborateurs contemporains de ce travail, chef d'un district de Huahine pendant de longues années, et son épouse :

« 'ua riri 'ona ia te farani !

'ua 'ite anei 'oe i te io'a

no tona pupuhi ? 'Oporo 'ute 'ute ! »

« Il (Teraupo'o) était en colère contre les Français !  
(Rires)

Tu sais comment s'appelait son fusil ? Piment rouge !  
(Longs rires) »

Rires, rires provoqués par ce fusil-piment qui donnait la colique aux Européens. A en croire le journaliste J.C. Guillebaud, Teraupo'o est « aujourd'hui populaire dans la jeunesse tahitienne, figure de proue des indépendantistes » (*Un voyage en Océanie*, Seuil 1980 : 45). De fait, dans la pathétique quête contemporaine de la jeune génération tahitienne vers la reprise en mains de ses propres affaires – vieux leitmotiv des autonomistes de 1947 – quelle figure paternelle plus propre à cristalliser un désir d'autant plus fort que les conditions de sa réalisation sont radicalement absentes, que ce chef obstiné jusqu'à l'entêtement et paraissant mettre en échec la puissance militaire française ? La vérité est toujours bonne à dire : si l'île de Ra'iatea – et par contagion celle de Huahine – put rester si longtemps en insurrection c'est, il faut y insister, du fait des instructions formelles adressées au gouverneur des E.F.O. et au commandant de la Division Navale du Pacifique d'éviter à tout prix l'affrontement ; mais ceci, pour des raisons tout autant politiques qu'humanitaires – les maîtres de la politique française de l'époque comprenant fort bien l'importance des rades des Sous le Vent, mettant de grands espoirs dans la productivité agricole de l'archipel, et constatant l'impossibilité de mettre en œuvre de tels projets dans l'hostilité générale. Et pourtant, on finira par tirer dans les Sous le Vent de ces années-là, sur Ra'iatea et quelques années auparavant sur Huahine, et le bruit de détonations et la frayeur des armes resteront longtemps dans les mémoires.

### 3. Un peuple exclu (1) : Tahiti dans les années 1860 à 1880

(Sauf indications contraires, les numéros des pages renvoient au troisième tome du Mémorial Polynésien.)

La situation de l'île de Tahiti dans ces années témoigne de la marginalisation du peuple polynésien, et d'une évolution progressive vers le statut colonial qui sera de fait officiellement adopté vers 1880. Entre 1860 et 1869, se succèdent aux fonctions de gouverneur, deux hommes, de la Richerie et de la Roncière, qui ont pour commune priorité le développement agricole et l'établissement d'un colonat. En juillet 1883, est créée une caisse agricole (19) destinée à aider au financement du défrichage et de la plantation de grands domaines que l'on espère voir aux mains d'Européens. L'entreprise se heurte dès 1862 au refus tacite de la majeure partie de la main d'œuvre tahitienne concernée de travailler sur les terres d'autrui ; on cherche cette main d'œuvre aux Cook, main d'œuvre qui ne satisfait pas les quelques colons de toutes nationalités qui l'emploient. En 1864, un Américain, W. Stewart, acquiert dans des conditions contestables les terres constituant la vaste plaine d'Atimaono qu'on espère faire devenir une sorte d'entreprise agricole «pilote». Des «conseils» sont donnés aux Tahitiens par les services du gouverneur de la Roncière, par lui-même de céder leurs terres à Stewart malgré l'opposition de certains chefs ; en 1865, des coolies chinois sont importés pour suppléer au manque de main d'œuvre polynésienne (41-44). L'entreprise d'Atimaono est vite mise en cause (dès les années 1869) par les principaux concurrents étrangers ou «demis» de Stewart, Brander et Hort, qui se partagent le monopole du coprah. La «Tahitian Cotton and Coffee plantation» est officiellement déclarée en faillite en 1873, malgré les dernières tentatives d'importation de main d'œuvre, dans des conditions terrifiantes, des îles Gilbert.

Le code Napoléon constitue dans tous les domaines la référence juridique ; en 1866, les lagons sur lesquels les chefs et groupes familiaux ont encore des droits d'usage traditionnels sont déclarés domaine public ; le gouverneur se heurte constamment, pendant cette période, aux grandes «féodalités» commerciales qui étendent leur réseau sur l'ensemble de l'archipel relevant de Tahiti. Le gouverneur de la Roncière, qui semble essayer sincèrement de jouer un rôle d'arbitrage, se heurte à la loi du silence provoquée par cette situation de monopole, par la sorte de silence craintif dans lequel sont désormais enfermés beaucoup de Polynésiens. Vers 1866, le résident des Tuamotu écrit à de la Roncière que «les indigènes d'Ana'a (atoll nord-ouest de l'archipel dangereux» des cartes anciennes) sont si habitués à voir l'autorité soutenir les blancs qu'ils hésitent à se plier». De même, l'intervention des services administratifs au sujet des pratiques des exportateurs de coprah, les correspondants de ces derniers aux Tuamotu ne craignent pas de déclarer au délégué du gouverneur qu'ils n'ont de compte à rendre qu'à leur patron (Hort) (194).

Dès 1860, le bien-être des étrangers constitue l'alpha et l'oméga de l'organisation du protectorat. Pape'ete qui n'est encore qu'un gros village compte pas moins de 70 patentés dont la liste indiquée page 22 du *Mémorial* se répartit comme suit : 10 négociants dont 2 Français, 2 médecins, 1 notaire, 3 commissaires priseurs, 2 pharmaciens, 14 entrepreneurs et chefs d'atelier, 15 marchands, 14 débitants et restaurateurs, 1 limonadier, 8 bouchers et boulangers, 4 voituriers.

En 1866, les chefs de district tahitiens sont définitivement fonctionnarisés. La «reine» Pomare IV a vu, depuis 1852, son autorité progressivement grignotée et s'absente constamment de Tahiti, laissant le champ libre à son éternel rival pro-français, Paraita ; sa mort en 1877 paraît délier la puissance «protectrice» de ses obligations ; dès les années 1877-1878, le ministre de la Marine pense à transformer Tahiti en colonie. L'affaire est acquise lors de la mission dans le Pacifique, en 1880, du commissaire de la République Chessé ; le fils de Pomare IV – une «inepte personnalité» dans les termes de C. Newbury (1967) – signe précipitamment le document présenté, poussé par un entourage qui espère de nombreuses gratifications et ligoté par les dettes considérables, toujours pendantes, de sa mère que la France accepte d'assumer ; ce processus de la dette se

prolongeait depuis le protectorat de 1842 et pouvait être considéré comme une sorte de tentative ultime d'assumer cette redistribution ou cette ostentation en lesquelles se résumait le statut d'un «véritable» *ari'i* ; de même qu'à Hawaï'i dans les années 1820 le processus d'accumulation par les chefs des étoffes précieuses d'Inde ou d'Angleterre atteignait des proportions «orgiaques» dans les termes de M. Sahlins (1981 : 31). La France, de même, prend en charge l'éducation du fils de Pomare V, Hinoï.

Les missionnaires protestants français de la Société des Missions Evangéliques, demandés dès 1860 par la défunte assemblée législative avec l'appui de leurs coreligionnaires anglais, sont en Océanie. En 1866, le pasteur Vienot, futur président du premier synode tahitien, inaugure une «école française indigène».

Dans les années 1883-1885, s'élaborent les nouvelles institutions de la colonie ; un «conseil colonial» et un conseil général dont les attributions sont définitivement fixées en 1886. La composition électorale de ces institutions au pouvoir consultatif par rapport à celui du délégué de l'administration centrale, le gouverneur, révèlent ou accentuent la ségrégation raciale masquée ou explicite et l'accentuation de la domination européenne sur tous les aspects de la vie. C'est ainsi que, d'après C. Newbury, aux élections de 1884 pour le conseil général, censé représenter les intérêts locaux en face de l'administration, 344 électeurs européens et 2188 électeurs «indigènes» nomment séparément, sur des listes distinctes, un même nombre de représentants ; dans les districts, les fonctionnaires tahitiens (chefs de district et *muto'i*) orientent fermement les suffrages de leurs administrés. Lors des élections de 1883, tout un district publie «avec une belle unanimité» les noms des mêmes candidats. (Newbury 1960 cité par le *Mémorial Polynésien* 3 : 471 sq.) Malgré les innombrables conflits inter-individuels provoqués par ces élections, les institutions qu'elles permettent d'animer gardent une fonction quasiment symbolique : les membres du conseil général émettent des «vœux». La coexistence d'un exécutif représentant l'administration centrale, pourvue de tous les pouvoirs, et d'un législatif local qu'on dirait organisé 'pour la façade' restera un trait dominant de la vie coloniale que tous les habitants de Polynésie connaissent bien ; cette forme institutionnelle se poursuivra jusqu'à l'assemblée représentative de 1946, qui, elle aussi, émettra des «vœux», jusqu'à l'assemblée territoriale même des années 1958 dont les compétences, étroitement contrôlées par le gouverneur, feront l'objet de longues et épiques luttes politiques basées autour de la notion d'autonomie interne. Cependant, on ne saurait émettre de diagnostic univoque sur ces institutions, puisque par leur canal la masse polynésienne ne trouvait jamais directement à s'exprimer. Lors de l'élection de 1886, la pratique de la langue française était obligatoire ce qui éliminait quasi automatiquement la grande majorité de ceux des chefs tahitiens qu'on pouvait encore considérer comme représentatifs ; bien que cette règle eût été abrogée, quelques années plus tard, les choses en restèrent à peu près là, l'essentiel des pouvoirs restant de toute façon conservé par le gouverneur et le directeur de l'Intérieur – futur secrétaire général – et les services, tous composés de fonctionnaires français. La population tahitienne travaille aux prestations sur les routes, se salarise progressivement, s'adapte tant bien que mal aux cultures «de rente». En 1887, un garde d'artillerie de marine, Emile Courtet, écrit du district de Papara :

«C'est une bien triste contrée que celle de Papara, malgré ses 60 hectares de plantations de vanille. On y sent une contrainte voisine de l'esclavage. La population m'a paru craintive et misérable et comme courbée sous une spéculation incessante. La culture du coton autrefois et de la vanille aujourd'hui n'ont pas compensé les avantages que les indigènes tiraient de leurs terrains soi-disant incultes (...).

Ces cultures ont entraîné la disparition des arbres fruitiers, des porcs et des volailles et fait abandonner la pêche. Tout cela, sous le vain prétexte de développer rapidement l'agriculture et le commerce. Quant aux bénéfices, ils passaient et passent encore dans des mains étrangères, le reste va au cabaret. En outre, ce district semble être anglais et non français. L'école pour laquelle la colonie fait la dépense d'un instituteur et d'une institutrice fut abandonnée d'un commun accord par les habitants.(...)

A la saison des oranges, toute la région se transforme en un vaste cabaret. (...)  
(cité par le *Mémorial Polynésien* 3 : 464).

#### 4. Un peuple exclu (2) : marchandages internationaux sur les Sous le Vent (1875-1887)

Aux Sous le Vent, de nombreux événements témoignent chacun pour leur part de l'augmentation de l'influence étrangère et, de ce fait, de la part de plus en plus grande prise par le gouvernement du protectorat français dans les affaires internes des îles. C'est ainsi qu'à partir de 1875, les îles de Porapora et Maupiti sont en conflit à propos des droits de «propriété» sur l'atoll de Scilly, loué à des traitants allemands, Menel et Schmidt (A.N.S.O.M. Océanie A 61) et qu'à plusieurs reprises ces négociants demandent au gouverneur français de régler cette affaire pour leur permettre de continuer l'exploitation de l'atoll, où ils semblent faire du coprah. Dans une lettre au ministre de la Marine, le gouverneur français, lié par la convention

Dans une lettre au ministre de la Marine, le gouverneur français, lié par la convention franco-anglaise, se refuse à intervenir dans le conflit Porapora-Maupiti, mais informe le ministre qu'il a conseillé aux négociants de faire agir Tati et Moetia Salmon, alliés aux Pomare et donc à Tapoa II, toujours «régent» de Porapora. Ce sont d'autres membres de la famille Salmon, Alexandre et Narii, qui le 5 novembre 1875 ont débarqué à Maupiti, ont enlevé le personnel des négociants allemands ; cependant une lettre de la jeune «reine» de Porapora, Teri'imaevaua, fille on s'en souvient de Pomare IV, prend parti pour les Salmon (A 61, loc. cit.). En janvier 1877, une lettre du gouverneur fait savoir au département que des «troupes» de Porapora ont pris possession de Maupiti ; et, à un niveau plus élevé, une lettre du ministre des Affaires étrangères à son homologue de la Marine et des Colonies, qui l'informe de l'événement, lui conseille la non-intervention. Le Quai d'Orsay joue toujours la carte de la collaboration avec l'Angleterre dans les îles de la Société ; une intervention risquerait d'être prise pour un manquement à la fameuse convention de 1847 qui lie à cet égard les deux gouvernements. Cette politique se doit d'être affirmée d'autant plus clairement à la suite de la demande de protectorat français transmise au gouvernement en février 1877 par les habitants de Maupiti.

De nombreuses correspondances attestent dans ces années de la volonté manifestée par le gouvernement français de respecter scrupuleusement la convention franco-anglaise sur les Sous le Vent, alors que les autorités du protectorat, pris dans les multiples réseaux politiques insulaires et constatant la dégradation constante de la situation, tendent naturellement à l'intervention. Ainsi, une lettre du ministre de la Marine et des Colonies du 15 mai 1878 rappelle à l'ordre le gouverneur : le département a en effet eu connaissance d'une lettre portant un en-tête «Huahine, gouvernement des Etablissements Français de l'Océanie». De même, le ministre des Affaires étrangères dans une lettre de septembre 1878 évoque la question de l'extension de la convention de 1847 — en l'occurrence en prévoyant une clause relative à la protection contre les puissances étrangères. Le Quai d'Orsay informe la Marine et les Colonies que le moment n'est pas opportun, du fait d'un refus probable de l'Angleterre (A.N.S.O.M. Océanie A 61, loc. cit.).

Ce n'est toutefois que dans le courant de 1879 qu'on peut voir se dessiner un lent processus de transformation des relations internationales des «puissances» relatives aux Sous le Vent. Un an plus tard, le protectorat de Tahiti-Moorea se transformera effectivement dans l'annexion qu'elle est déjà en fait ; Pomare IV est morte en 1877, au sein de la «famille royale» tout se désagrège. Pendant toute cette année 1879, la question qui préoccupe au premier chef les responsables français est celle de la présence allemande, l'Empire entamant alors un processus d'expansion maritime dans le Pacifique et cherchant visiblement à y établir des bases d'appui militaire. Une lettre du gouverneur au ministre de mai 1879 mentionne ainsi le passage de la frégate de guerre allemande *Bismarck* à Ra'iatea et la constitution «en voie de formation» d'un dépôt de charbon. La même correspondance informe également le ministre que le commandant du *Bismarck* aurait fait signer un traité de protectorat et de commerce avec le «roi» de Ra'iatea Tahitoe ainsi qu'avec Teri'imaevaua, de Porapora ; le bruit court que «la reine de Huahine aurait été à bord du *Bismarck* ; et qu'on ignore ce qu'elle y a fait». Cette correspondance comprend cependant une lettre de Teri'imaevaua, déclarant qu'elle n'a pas

consenti au traité, qu'elle le fait savoir au gouverneur qui est le protecteur des îles.» Certains chefs des Îles Sous le Vent agissent ainsi comme si ils se situaient déjà sous protectorat français. Le gouverneur de Tahiti cite le rapport de l'officier commandant l'*Aorai* : «J'ai cherché à me montrer aussi neutre que possible auprès des Canaques afin d'éviter de leur laisser croire que si nous ne voulons pas qu'ils deviennent allemands c'est pour les mettre sous notre propre domination.»

Le 27 juillet 1879, l'ambassadeur de France à Londres rend compte à son ministre de l'entretien qu'il a eu avec le responsable du Foreign Office, Lord Salisbury. Ce dernier déclare que «son pays se désintéresse de cette question /celle des Îles Sous le Vent/ sauf si la France y étend son protectorat.» Une lettre annexée a dû servir à la tentative de négociation ; dans cette missive portant l'en-tête du «Hau Tamaru» — c'est-à-dire du gouvernement du protectorat — de Ra'iatea, les chefs de Ra'iatea, Taha'a déclarent permettre aux navires allemands d'aborder dans leurs îles et d'y faire de l'eau et des vivres.

On voit que, quand bien même le gouverneur français trouve parfaitement logique d'intervenir aux Îles Sous le Vent — devant l'échec des gouvernements insulaires à arbitrer les conflits internes, ou la nécessité qu'ils ressentent à se jeter dans les bras de n'importe quelle puissance maritime — la marge de manœuvre qui lui est laissée par leurs supérieurs est étroite ; il faut auparavant que l'Angleterre dénoue la France de ses obligations.

En août 1879, l'amiral Jauréguiberry, ministre de la Marine et des Colonies, informe l'ambassadeur de France à Londres. Étant donnée, écrit-il, la possibilité d'une intervention allemande aux Îles Sous le Vent, la France devrait «demander à l'Angleterre de lui confier ses intérêts». La formulation de l'amiral est explicite : le danger vient du fait que la convention franco-anglaise sur les Îles Sous le Vent ne prévoit pas de clause relative à une puissance tierce ; l'Allemagne — ou ajoute le ministre les États Unis — pourrait intervenir sans que la France puisse réagir dans le cadre du droit international, ce qui menacerait considérablement la puissance française en Polynésie. Ici s'instaure le processus qui va permettre à certains chefs des Îles Sous le Vent de demander le protectorat français, au gouverneur d'accéder à cette demande avant que la France soit définitivement déliée de ses obligations vis à vis de l'Angleterre, et aux fractions des chefs et de la population hostiles à un tel protectorat d'entrer dans cette période de rébellion sporadique à laquelle ce chapitre est consacré.

C'est au début de 1880 qu'intervient la première mission en Océanie du commissaire de la République Isidore Chessé, qui dans l'enthousiasme de l'annexion de Tahiti va tenter, avec un succès apparent, de ramener à Paris, dans sa besace diplomatique, les Îles Sous le Vent, ceci sans instruction explicite. Dans le courant d'un déplacement aux Îles Sous le Vent, l'ambitieux commissaire parvient dès avril 1880 à faire signer un document par lequel le «roi» de Ra'iatea, Tahiteo, sollicite la protection de la France pour les affaires extérieures ; avec lui signent une douzaine de gouverneurs et un nombre analogue de «conseillers» (*tu'au*), de juges et d'orateurs dont certains, ne sachant écrire, ont délégué leur signature à d'autres (A 115 Océanie). Dans une lettre de novembre de la même année transmise pour information au département, le même roi et les mêmes gouverneurs déclarent cependant au commandant anglais du navire *Turquoise*, qu'on retrouvera souvent ci-dessous, que cette demande leur a été extorquée en faisant valoir la menace d'une intervention militaire allemande.

L'initiative du commissaire de la République provoque en effet entre avril et décembre 1880, une série de «vagues» concentriques qui finissent par atteindre l'Europe et les augustes ministères. Le gouverneur de Tahiti persiste à informer le ministre, le 12 juin 1880, que Huahine et Porapora sont placées «sous surveillance», les commandants des navires ayant pour instruction de «faire demander le protectorat de la France», protectorat qui a été refusé à Maupiti en mai ; mais le 12 juillet, l'ambassadeur de France en Allemagne informe son ministre de l'entretien qu'il a eu au sujet des Îles Sous le Vent avec son homologue allemand ; c'est le début d'une longue série de négociations qui consacrent le désaveu du protectorat. L'ambassadeur de France en Allemagne a informé les autorités de ce pays qu'en plaçant les Îles Sous le Vent sous son protectorat le gouvernement français ne portait pas atteinte aux intérêts allemands qui y sont établis — la société hambourgeoise, la maison Godeffroy établie à Tahiti, le colon Neuffer que l'on retrouvera plus tard ; de même, l'ambassadeur montre son inconfort en faisant valoir à son homologue allemand la bonne volonté de son gouvernement devant l'expansion allemande aux Samoa et aux Tonga.

Le ministre des Affaires étrangères, de Freycinet, informe de son côté, l'ambassadeur d'Angleterre qu'il désavoue l'initiative du commandant Chessé et que «ce dernier a fait l'objet d'un blâme formel». Cela ne sem-

ble pas suffire à l'Angleterre puisque de nombreuses correspondances du gouverneur de Tahiti au ministre de la Marine rendent compte, entre septembre et octobre 1880, de l'intervention maritime anglaise aux Iles Sous le Vent — sous le forme de la *Turquoise*, le navire de guerre déjà évoqué qui arrive aux Sous le Vent vers le 11 octobre. «On travaille beaucoup à Porapora et Huahine, écrit le gouverneur, pour y exciter la confiance des indigènes contre nous» ; le même gouverneur, dans une lettre où perce une amertume humiliée, informe son ministre des bruits qui courent à Tahiti sur le désaveu qui lui a été infligé, en même temps qu'au commissaire de la République. (5 octobre 1880, A 115 Océanie).

Dans le courant du mois d'octobre 1880 une épreuve de force sourde s'engage en effet entre le commandant anglais de la *Turquoise* et celui de l'*Orohena*, chargé de maintenir le *statu quo* ; une lettre-rapport, adressée à Chessé par une Tahitienne, Teiti a Tavana, le 12 octobre, informe le commissaire de la République que des assemblées se tiennent à Ra'iatea où l'on déclare que le protectorat a été extorqué ; deux «cheffesses», Mehao et Pani, ont d'ores et déjà fait sécession ; une autre lettre du 22 octobre informe que sur la pression du commandant de la *Turquoise* le pavillon du protectorat a été amené par le commandant de l'*Orohena*

Les positions polynésiennes révèlent leur hétérogénéité. Les gouverneurs qui s'opposent au protectorat sont Mehao, Tairaa, Pehopeho, Temanufaareia, Mahuraa, soit la moitié des principaux gouverneurs des districts. Mehao est responsable du district de Tevaitoa, et on la retrouvera longtemps aux côtés de Teraupo'o, dont le nom n'apparaît pas encore. Le 12 octobre, le consul anglais aux Iles de la Société écrit en outre aux chefs de Ra'iatea pour les informer du refus opposé au protectorat par le ministre français des Affaires étrangères ; le même consul avait protesté, cinq jours auparavant, auprès du gouverneur de Tahiti à propos du même protectorat. Aux lettres du gouverneur qui l'informent de l'état d'esprit favorable à la France de Ra'iatea, le ministre se contente le 29 octobre de répondre qu'il «prend acte de ces bonnes dispositions.» octobre de répondre qu'il «prend acte de ces bonnes dispositions».

Le ministre de la Marine et des Colonies a, au delà des préoccupations patriotiques de son subordonné de Tahiti, ses contraintes propres. Fin 1880, son homologue des Affaires étrangères insiste en effet sur la nécessité de conserver le *statu quo* aux Iles de la Société «du fait des nombreuses négociations globales qui sont en cours» ; il est en outre perceptible que le Quai d'Orsay pense alors à définir un gage à fournir à l'Angleterre contre son désengagement aux Sous le Vent ; la question est abordée par une lettre du ministre des Affaires étrangères à l'ambassadeur d'Angleterre en France, où l'on envisage de donner les droits de pêche sur Terre Neuve en gage du contrôle français des Sous le Vent. Le ministre de la Marine montre son inquiétude en confirmant par plusieurs télégrammes à son fougueux commissaire en Océanie l'importance qu'il attache à ce qu'il n'y ait aucune intervention française aux Sous le Vent. A son collègue des Affaires étrangères, il se déclare cependant opposé à céder Terre Neuve, le marché lui paraissant trop inégal (17 décembre 1880, Océanie A 115, loc. cit.).

Une note du ministère de la Marine et des Colonies récapitule en partie le processus purement diplomatique sans la réussite duquel la situation des Sous le Vent reste «gelée» (A 119). L'offre de négociation sur Terre Neuve entame la négociation ; une conférence se tient à Londres le 21 mai 1881, mais doit être interrompue, d'après la note, du fait que l'Angleterre a trop d'exigences. C'est également ce qu'affirment deux correspondances relatives aux droits sur Terre Neuve échangées entre le ministre du Commerce et celui de la Marine et des Colonies (29 novembre et 30 décembre 1881). On voit, la même année, que la France, simultanément à ces négociations de l'autre bout du monde, travaille à se placer en position favorable ; ainsi, le gouverneur de Tahiti accuse réception, le 12 décembre 1881, d'une dépêche ministérielle lui enjoignant «de faire tout le possible pour recevoir une demande de protectorat de Borabora».

Une lettre de l'ambassadeur d'Angleterre au ministre français des Affaires étrangères du 24 novembre 1881 fixe de son côté le point de vue anglais. Le gouvernement de Grande Bretagne consent à prolonger l'acceptation de fait du protectorat provisoire de Ra'iatea pendant six mois, jusqu'au 30 juin 1882 ; à cette date, aucune prolongation ne sera plus accordée si les négociations sur l'«échange» de Terre Neuve et des Iles Sous le Vent n'étaient pas reprises avec succès.

La série de lettres qui, dans le courant de cette même année 1881, sont relatives à la situation locale de l'archipel de la Société laissent progressivement percer les positions des acteurs et l'existence de différents «groupes de pression». Ainsi le contre-amiral Brossard de Corbigny, commandant alors les forces maritimes du Pacifique (la Division Navale du Pacifique, basée pour partie dans l'archipel tahitien ainsi que dans les

ports chiliens de Callao et Valparaiso), fait dans une lettre à son ministre de tutelle l'intéressante remarque suivante : «L'opposition au protectorat /sur les Iles Sous le Vent/ est soutenue par les commerçants étrangers qui pensent que l'indépendance des Iles Sous le Vent est à leur avantage.» (5 novembre). Les quelques dizaines de «traitants» établis dans l'archipel sont alors — avec la diffusion progressive des biens manufacturés, l'importance croissante de la monnaie, l'extension du coprah qui demande à être exporté après être stocké — en possession de moyens de pression non négligeables sur les chefs polynésiens. Le contre-amiral fait une revue rapide des positions des différentes îles et il faut néanmoins constater que ces positions ne correspondent pas terme à terme avec l'importance relative de la présence commerciale étrangère ; ainsi, Ra'iatea où cette présence est la plus concentrée apparaît au contre-amiral favorable à la France, au contraire de Porapora ; Huahine serait alors «bien disposée».

On risquerait de lasser le lecteur en retraçant chaque détail du processus diplomatique alors engagé, et qui va se poursuivre jusqu'à l'abrogation dans les années 1886-1887 de l'accord franco-anglais. Ce processus est retracé dans une liasse du dossier Océanie A 139 qui permet d'en définir les principales phases.

La situation transitoire de «vide» institutionnel provoque nécessairement des incidents. Ainsi, en 1882, un sujet anglais Keane, représentant à Ra'iatea d'une société commerciale allemande, est condamné par des juges de Ra'iatea pour avoir introduit de l'alcool. Le consul d'Allemagne à Tahiti utilise l'acceptation par son pays du protectorat français — acceptation obtenue, on s'en souvient, en échange de la liberté de mouvement de l'Allemagne aux Tonga et aux Samoa — pour contester cette décision. Le gouverneur de Tahiti obtient une diminution de peine qui ne satisfait pas le consul ; courant 1882, on est bien proche d'une intervention militaire allemande.

La même année, l'Angleterre avec les représentants de laquelle les négociations menacent de s'éterniser, accorde une nouvelle prolongation provisoire du protectorat français sur Ra'iatea jusqu'à décembre 1882 ; en fait, cette période institutionnelle transitoire est périodiquement prolongée en 1883 et 1884.

En avril 1885, le «prince» Ari'imate — le fils d'Ari'imate, Teurura'i, «roi» de Huahine — qui sera connu à Ra'iatea sous le nom spécifique à sa fonction de «chef titulaire» de Tamatoa Tautu, est désigné «roi» de Ra'iatea en remplacement de Tahitoe, le gouverneur d'Opoa très favorable à la cause française. Cette désignation semble faire craindre aux autorités françaises de Tahiti, du fait des positions hostiles à la France du nouveau «roi», des remous hostiles dans la population.

Le 14 novembre 1885, la France et l'Angleterre parviennent enfin à un accord sur Terre Neuve ; mais les négociateurs anglais introduisent un nouvel élément en rappelant que la renonciation de la convention de 1847 ainsi obtenue impliquerait la possibilité, pour une puissance étrangère, de marquer de son pavillon les îles non encore sous protectorat français, de la même manière que le drapeau français flotte sur Ra'iatea. D'où, à partir de début 1886, une série d'instructions ministérielles enjoignant au gouverneur de Tahiti de faire procéder, par la Division Navale du Pacifique, à une surveillance navale des îles pour parer à une éventuelle intervention.

C'est à cette époque que les bateaux de la Division Navale, l'*Orohena*, l'*Aorai*, le *Scorpion* commencent à rester en permanence dans les eaux de l'archipel ; ce sont les observations, extraordinairement détaillées, de leurs capitaines, que l'on va suivre ci-dessous pour rendre compte des soubresauts qui secouent les îles pendant la dizaine d'années qui suit.

C'est également dans le courant des années 1887 que le gouverneur Lacascade informé de l'avancement de la négociation française, et resté célèbre pour avoir procédé à l'annexion de nombreuses îles extérieures à Tahiti-Mo'orea, s'inspirera de ces succès pour établir une annexion de Ra'iatea qui, purement nominale et de plus illégale au regard du droit international, aura pour seul effet de conforter les sentiments anti-français d'une partie de la population.

L'année 1887, devant les difficultés persistantes des négociations franco-anglaises sur Terre Neuve, un nouveau terme du marché entre les puissances est introduit : il s'agit du contrôle conjoint sur les Nouvelles Hébrides. L'Angleterre accepte de renoncer à la convention franco-anglaise sur les Iles Sous le Vent dès que la France aura évacué ses postes militaires dans l'archipel mélanésien. En décembre 1887, le gouverneur de Tahiti nomme un représentant de la France aux Iles Sous le Vent, tâche difficile s'il en fut.

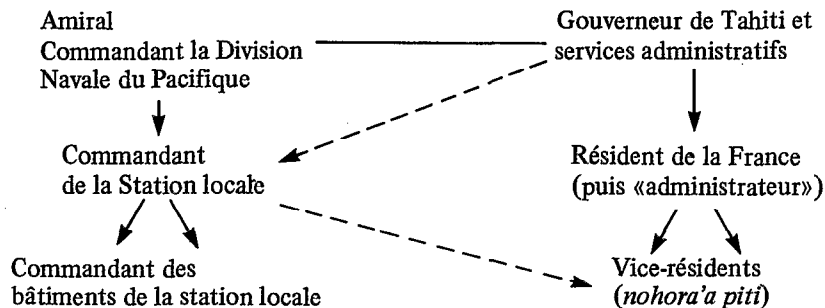


## 5. Positions des acteurs : la situation aux Sous le Vent fin 1887

La récapitulation contenue dans le dossier A 139 Océanie ne mentionne une «dégradation de la position de la France» que pour l'année 1888. En fait, les documents du Service Historique de la Marine et notamment le «journal du commandant supérieur aux Iles Sous le Vent» font clairement état de chefs rebelles dès octobre 1887 (S.H.M. BB4 1585). La rébellion fait directement suite à la résiliation de la convention franco-anglaise qui laisse les mains libres à la France aux Sous le Vent ; cette résiliation est considérée par ces chefs, à qui parviennent des correspondances officielles à cet égard, comme nulle et non avenue, et ces documents comme apocryphes ; à partir de la fin de 1887, le «gouvernement» de Ra'iatea se sépare en des coalitions dont la plus puissante est la coalition des chefs rebelles, au moins en termes numériques.

On a vu que dès 1886 des bateaux de guerre français sont en permanence dans les eaux de l'archipel ; certains, comme la *Taravao* à Huahine, finissent par constituer un élément du paysage insulaire, du fait de cette très longue période de présence (plusieurs années) au cours de laquelle leurs capitaines sont périodiquement relevés. L'ensemble de cette flotte est sous les ordres directs de l'amiral commandant la Division Navale du Pacifique, qui la met à disposition du gouverneur de Tahiti ; de plus, ses déplacements, son organisation, son ravitaillement et ses initiatives quotidiennes sont sous la responsabilité d'un «commandant supérieur des Iles Sous le Vent». Ce commandant correspond régulièrement avec ses subordonnés des autres bateaux, avec l'amiral de qui il tient ses instructions, avec le gouverneur ; il tient un journal quotidien, qui constitue l'ossature de l'information de ce chapitre (ce journal correspond à la cote BB4 1585 ; les correspondances internes entre bâtiments correspondent aux cotes BB4 1599-1600). L'ensemble de ces informations est issu d'un dépouillement parallèle du Journal du Commandant supérieur et des correspondances de ses subordonnés quand ces dernières apportent un éclairage supplémentaire.

On voit en outre que l'ensemble de l'appareil administratif et militaire français aux Iles de la Société est formé de la conjonction de deux hiérarchies : l'une, militaire, déjà indiquée ; l'autre constituée des services du gouverneur de Tahiti et des «résidents» et «vice résidents» chargés de le représenter. On pourra constater que la communication entre les deux hiérarchies, quand elle est nécessaire, est toujours difficile, et le commandant supérieur doit déployer beaucoup de diplomatie pour concilier les instructions de son amiral et les conseils ou exhortations du gouverneur, à qui il n'a pas à obéir mais à qui il doit «rendre compte» ; en général, le gouverneur «pousse» à l'annexion, l'amiral «tire» vers une stricte interprétation des instructions ministérielles. De même, le commandant et les différents officiers des bâtiments de la Division Navale manifestent une certaine méfiance vis-à-vis de ces vice résidents, futurs agents spéciaux, seuls Français à vivre dans des Iles peu disposées à les accueillir, et qui sont contraints d'entretenir avec tel ou tel chef rebelle des contacts que les officiers de marine patriotes sont enclins à condamner.

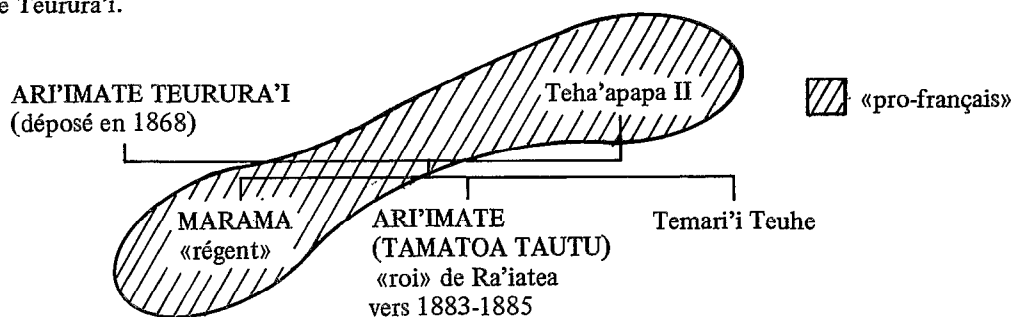


— L'appareil militaro-administratif français —  
(années 1887-1897)

On voit que la structure administrative qui commence à se mettre faiblement en place à cette époque troublée est celle-là même qui organisera, pendant des années et jusqu'à nos jours, les circonscriptions administratives de Polynésie, placées sous la responsabilité d'un administrateur français et de «chefs de poste», successeurs des vice-résidents, nommés dans la gendarmerie et qui seront chargés de multiples fonctions : ordre public, affaires foncières, trésor public, patentes et impôts.

Fin 1887, Ra'iatea est représentée, outre ses chefs rebelles, par un vice roi, nommé Tavana, «dévoué à la cause française» et qui réside à Uturoa, principal port et lieu de résidence des étrangers. Ce vice roi communique régulièrement avec le commandant de la station locale. C'est également dans la rade d'Uturoa qu'est mouillé quasiment en permanence le navire amiral des Sous le Vent. On a vu que l'île est pourvue d'un «roi» nominal, Tamatoa Tautu ou Tamatoa VI, ou encore Ari'imate, fils de l'ancien roi de Huahine. L'un réside à l'intérieur du fortin progressivement construit par les détachements français, l'autre fait des allers et retours réguliers avec Huahine sur un côtre qu'il possède avec son frère Marama, «régent» de Huahine ; les deux îles, dont les destins sont étroitement liés, sont pourvues de pilotes qui constituent, assez naturellement, des personnalités médiatrices entre la mer et la terre, entre les navires stationnés et les «gouvernements des îles». A Huahine, Marama en personne joue ce rôle ; à Ra'iatea, c'est un nommé Peu qui est étroitement lié au «vice roi» Tavana et donc à la cause française.

A Huahine, le gouvernement est également scindé en deux coalitions qui paraissent s'être formées à la suite des protectorats et annexions nominaux maladroitement extorqués, en 1880 et 1888, par le commissaire Chessé et le gouverneur Lascacade. L'un, minoritaire, est «centré» sur la personne de la vieille reine Teha'apapa épouse, on s'en souvient, d'Ari'imate Teurura'i et sur Marama, son fils ; l'autre est centré sur la personne de ce que les officiers de marine appellent la reine dissidente, Temari'i Teuhe, sœur quant à elle du même Ari'imate Teurura'i.



Sous l'impact de l'évolution économique — liée à l'accueil des traitants étrangers et à l'industrie naissante du coprah — l'organisation politique et «administrative» des gouvernements insulaires s'est, semble-t-il depuis les années 1870 sur lesquelles s'achevait le chapitre précédent, progressivement modifiée. Le lieutenant d'infanterie de marine Durosoy, sous les ordres duquel a été progressivement construit le fortin d'Uturoa, écrit dans un rapport du 26 juillet 1888 au commandant de la station locale (alors à bord du croiseur *Volta*) que «l'impôt personnel est perçu par le roi et les chefs. Seule taxe directe, il s'élève à 3 000 F pour le roi et 200 F pour les chefs. Les patentes sont faibles, entre 7 et 4 piastres par semestre, et représentent environ 300 piastres par an de revenu. Tous les trois mois, l'argent en caisse sert à rétribuer les fonctionnaires. Ils n'ont pas de solde fixe et touchent au prorata de leur grade la somme qui se trouve amassée». Cette dernière observation, outre le principe de simplicité caractéristique de la néo-culture polynésienne contemporaine, laisse penser à un début de «fonctionnarisation» ; en fait, il s'agit probablement, outre les gouverneurs et les juges, des quelques *muto'i*, agents de l'ordre public associés à chaque gouverneur, et des «secrétaires» que s'attachent les «rois» et régents ou les gouvernements insulaires dans leur ensemble, et peut-être des pilotes.

Les factions «pro françaises» des îles apparaissent, à l'évidence, ne devoir leur existence qu'à la présence des bâtiments ; dans bien des cas, les instructions explicites sont de les ménager, de leur octroyer des pensions, des passages inter insulaires gratuits, fussent-ils minoritaires, comme c'est le cas à Ra'iatea et Huahine. Il convient de constater que même si l'organisation politique des îles présente alors une sorte de parodie de fonctionnarisation significative de la progression de l'influence étrangère, les impôts sont toujours perçus comme des tributs, au travers desquels s'expriment les différentes allégeances ; c'est ainsi que fin 1888 le lieutenant Thibault commandant le *Taravao* note que les partisans français refusent de payer l'impôt au gouvernement «dissident» qui constitue alors la seule force organisée.

Les instructions en date du 14 août 1887 de l'amiral Marcq de Saint Hilaire, commandant la Division Navale, au commandant du *Fabert* sont de s'appuyer sur l'accord de 1880 sur les résidents étrangers. Quant au gouverneur Lacascade, il écrit le 24 septembre 1888 à «son» résident, d'Alby, propulsé à Ra'iatea :

«Votre rôle consiste à ramener à nous ces populations pour la plupart encore déifiantes en leur indiquant le but que nous poursuivons et qui n'est nullement de les asservir à nos lois et à nos coutumes peu en rapport avec leur état de civilisation actuelle (...). Vous ne devez agir que par la persuasion et l'ascendant moral que votre caractère élevé et votre titre de représentant de la République vous assureront en peu de temps.» (BB4 1599-1600)

Le lieutenant de vaisseau Fustier décrit ainsi les positions tenues par les rebelles de Ra'iatea à la date de mai 1888 :

«Les rebelles se partagent en deux bandes. La plus nombreuse est à Avera sous les ordres directs de Terau'po'o, elle peut se réfugier dans une gorge à l'accès difficile située au nœud de montagne qui se trouve sur une ligne droite tirée de la passe Iriru à la passe Tiano ; l'autre bande composée de 100 hommes dont 50 fusils est à Tevaitoa à l'ouest de l'île, vis-à-vis de la passe Rautoanui.» (BB4 1599-1600. Dans la même lettre, les partisans français sont estimés à 54, ce qui montre la disproportion numérique.)

Le lieutenant d'infanterie de marine Durosoy, commandant le fortin d'Uturoa, note que les rebelles sont établis dans les deux vallées d'Avera rahi et Avera iti (situées dans la région d'Opoa, au sud est de l'île), et autour de la baie de Vairahi «traversée par un torrent en saison des pluies et séparées des deux premières vallées par des crêtes». A Avera rahi, il note «4 à 600 rebelles en bord de mer ; il y a, paraît-il, 5 grandes cases en forme de hangar où tout le monde vit pêle mêle». (BB4 1599-1600). Le même Durosoy décrit ainsi la petite agglomération d'Uturoa :

«Ra'iatea comme tous les pays de cette région possède une sorte de grand village que nous tenons, où chacun possède une case et un terrain. Mais les gens s'en éloignent pour faire des vivres ou s'occuper des cultures. Il n'y a pas d'autre agglomération de cases autour de l'île si ce n'est quelques groupes autour des différents temples dont l'un est à Uturoa, l'autre à Avera, un autre encore à Pufau (...). La ville elle-même s'étend en longueur traversée par une seule route. Toutes les maisons sont entourées de barrières du côté de la mer comme du côté de la montagne et la brousse commence aussitôt après.»

A Taha'a, il décrit :

«Une ville Vaitoare où sont presque tous les habitants ; une route qui finit à la sortie et des maisons isolées autour de l'île et répartie autour des cinq temples qui s'y trouvent.» (BB4 1599-1600).

D'après le capitaine de vaisseau Laguerre, c'est «le goût des aventures qui pousse les rebelles à rester à l'intérieur de l'île» (ibid, 1 janvier 1888, lettre au gouverneur).

«Goût des aventures», «vanité de cacique», tous les qualificatifs décrivent en négatif les aspects culturels à l'œuvre dans les consciences des «rebelles» : le repliement dans les vallées dans des campements temporaires (*puhapa*) est une stratégie coutumière en situation difficile (cyclones, etc.) ; c'est d'ailleurs celle suivie par la résistance tahitienne de 1843-1846 (chapitre IV) ; quant à la «vanité» elle décrit une disposition d'esprit résolue à ne pas céder sur le point que les rebelles considèrent comme crucial, à savoir la protection d'une capacité de décision autonome. Contrairement aux griefs qui lui sont faits, Teraupo'o pense que «lui seul respecte la convention de 1880 en agissant comme il le fait». Jarrige note en outre le 26 août 1888 que «les indigènes se rient de nos menaces, n'y croient pas, nous voyant toujours hésitants pour agir.» (Lettre au gouverneur des E.F.O., 26 août 1888, BB4 1599-1600). La force est la seule chose qu'ils comprennent». Un débat sur la

nécessité d'une intervention en force est ouvert ; mais les départements ministériels freineront leurs subordonnées, qui comprennent la situation où les place l'obstination des coalitions rebelles.

Fin 1887, le capitaine de vaisseau Laguerre — nom prédestiné — commandant supérieur, fait à bord du *Décres* ces différentes descriptions des rebelles de Ra'iatea. De Teraupo'o, il écrit :

«Ardent, ambitieux, brouillon, Teraupo'o s'oppose constamment aux résolutions du conseil /des chefs de Ra'iatea/ tendant à observer les clauses du contrat avec la France (a) (...). Il menace ou fait menacer des gens qu'il intimide (...), tâche de persuader ses compatriotes que l'acte du 6 avril 1880 est une honte pour Ra'iatea-Taha'a et qu'il faut le briser par la force (...). Teraupo'o est flatté dans sa vanité de cacique que la France lui propose de se vendre avec de grands ménagements de langage.» (BB4 1599-1600).

(a) il s'agit de l'accord de protectorat mentionné ensuite.

L'état d'esprit des rebelles qui est structuré autour de l'idée tenace d'un protectorat anglais est précisé par diverses notations. Ainsi le capitaine de vaisseau Laguerre écrit au gouverneur dans une lettre du 2 avril 1888 que «Teraupo'o a longtemps subi l'influence des missionnaires anglais». A la suite d'une mission de conciliation acceptée par le pasteur Richards, l'un des derniers membres de la L.M.S. présents en Polynésie, Teraupo'o aurait déclaré qu'il n'ouvrirait pas les hostilités s'il recevait une lettre du consul anglais aux Iles de la Société lui certifiant que la convention de 1847 était bien abrogée. Le même capitaine écrit directement à son ministre, le 10 mai 1888, en l'informant de la progression des fortifications d'Uturoa, que :

«ces gens ne veulent pas se rapprocher de nous parce qu'à leurs yeux la France est une nation catholique et que leurs pasteurs anglais, mêlant habilement le profane et le sacré leur ont inculqué la méfiance, le mépris des catholiques.» (BB4 1599-1600.)

Dans une lettre au gouverneur du 13 mai 1888 Laguerre mentionne les déclarations faites par un prisonnier des rebelles :

«cet homme bien qu'intelligent dit qu'il lui a été impossible de savoir ce que voulaient les rebelles dans l'avenir ; comme le dit M. Brudin /commerçant danois propriétaire d'une petite usine de coton/ ils attendent qu'un cataclysme quelconque mette les choses au point où ils le désirent mais il attendront...» (ibid.)

Teraupo'o et le «gouvernement» rebelle ont pourtant bien reçu en décembre 1887 une lettre du consul qui ne peut être plus claire :

«Les troubles actuels ne sont dus qu'à vous mêmes. La présence des Français à Ra'iatea a été rendue nécessaire par l'impuissance dont vous avez fait preuve quand il s'est agi de rendre justice à des Européens ou à des indigènes.»

Le consul déclare ensuite que même s'il poussait son gouvernement à intervenir, ce dernier en serait empêché par l'accord de 1880 (ce qui est d'ailleurs une interprétation à la limite de l'inexactitude, puisqu'on a vu la longueur du processus diplomatique nécessaire à l'acceptation par l'Angleterre du dit accord.) Cette lettre n'empêche nullement les gens réunis autour de Teraupo'o de persister dans leur attitude et le 25 août 1888 le commandant du navire amiral *Aorai* note que les rebelles refusent de croire à l'authenticité de la lettre reçue par eux, attendant une confirmation verbale du consul en personne.

Après les traditionnelles quêtes de mai toujours opérées en 1888, par le pasteur Richards, le commandant Jarrige se sent obligé de faire pression sur le missionnaire :

«Quelque regrettable que soit pour nous le drainage de l'argent de ces îles opéré de cette manière je ne pense pas qu'il puisse être contrarié. Tout au plus pourrait-on en échange des libertés et facilités qui lui sont laissées à cet égard demander à ce pasteur d'user de son influence pour faire disparaître les préventions contre la France et la chimérique espérance d'une intervention anglaise.» (BB4 1599-1600).

On pourra constater dans la chronique qui va suivre que les attitudes du gouvernement rebelle sont beaucoup moins chimériques et floues qu'il n'y paraît aux officiers français. On verra notamment que Teraupo'o et les chefs auxquels il est allié refusent avec la plus grande netteté tout cadre juridique et institutionnel qui pourrait avoir quelque lien, le plus lointain fût-il, avec le «pouvoir français».

En 1887, le commandant du *Fabert* énumère la liste des principaux gouverneurs des districts de Ra'iatea. Outre Tamaota Tautu et une «régente» nommée Temari'i, il considère que quatre sont «pour la France» (Temari'i, homonyme de la 'régente', Mahurua dit Pani, une femme Tehinu, Teupo'onui) et quatre sont «contre» (Tepa, une femme Teri'ituroa, Teraupo'o lui-même, Taero). Vers mars 1890, le commandant supérieur note qu'il y a neuf districts dissidents (Avera, Faarepa, Opoa, Hotopuu, Vaia, Tevaitoa, Tefenua poto, Tuaro, Tumaraa et Vaihuti) ; sur ces neuf districts — dont certains sont les subdivisions territoriales dépendantes d'unités plus vastes — il note que quatre à cinq sont «sans chef». Dans cette énumération il relève outre l'existence d'une «reine» des rebelles résidant à Avera, d'un «commandant des troupes» Tefarere, résidant à Vairahi — la baie déjà mentionnée — et «chargé d'empêcher les gens d'entrer à Avera». La politique générale de la rébellion est en effet d'isoler complètement les parties de l'île sous son contrôle c'est-à-dire essentiellement le nord ouest et le sud est. Le commandant supérieur note enfin les positions de divers chefs mineurs et leurs relations avec les réseaux pro français (Tehinu une femme gouverneur est l'épouse de Peu le pilote d'Uturoa, naturalisé en 1887 ; un chef mineur Teri'itafa (?) est l'époux d'une servante du résident français d'Alby, à Uturoa. L'un des paradoxes de la rébellion est d'échouer à dissoudre les multiples liens sociaux insulaires. Les rebelles sont notamment ravitaillés quand besoin est par les «pro français».



Maisonnée « rebelle » à Ra'iatea. 1891.

(Cliché Musée de l'Homme)

Avera

Il n'y a à Avera que 3 chefs, en dehors de la Reine

~~Le~~ ~~district~~ chef de l'Anapoto.

Terapo vahine, cheffesse de l'Anapoto ou Vahine

Levare, qui est actuellement chef de l'Anapoto  
ne fait que remplacer l'ancien levare.

cheffesse Femme de Pan pilote de l'Anapoto.

(Levare est le véritable nom de cette femme. Le nom  
est son nom de cheffesse)

Il y a 9 districts différents

C'est sans chefs ou sans leurs chefs à l'Anapoto  
le neuvième est le district de la Reine

Ces districts sont

Avera sans chef

Faarepa d°

Après chef de la Reine

Hotopua sans chef

Taia d°

Levatoa chef Mehao - qui est à l'Anapoto

l'Anapoto chef l'Anapoto

~~Le~~ chef levare vahine chef de l'Anapoto

l'Anapoto ou Vahine; cheffesse Terapo vahine

Le district de Levatoa a 7 lieux, tous  
les autres districts n'en ont que 3.

Refarere est le Commandant des Français d'Avora.  
Il est à Vairahi chargé d'empêcher les  
d'entrer à Avora.

Leamo qui s'appelle aussi Natua est l'oreiller  
du roi. C'est lui qui veut toujours que les  
gens d'Avora viennent attaquer les Français.  
 quoique cela ne soit pas bien avec M. Alby.  
Quand le régent va à Vairahi il fait  
appeler Leamo qui veut le voir.

Faato est aussi un orateur mais d'un  
rang moins élevé que Leamo.

Teriata est contre les Français. Il parle  
peu mais il est écouté des gens d'Avora qui  
le craignent. C'est le frère de la servante  
de Kendent, l'emaitca, qui sent un peu  
le Français. Son mari est avec elle chez le  
Régent.

Poo n'est pas chef c'est seulement un  
parent de Vaitoa. Il est peut-être juge  
à Avora et d'Opua, il est juge.

Leamo est venu à papete avec Alby.  
Il est de Larua.

American Journal à Oueru au vol  
N° 1 : 7 Juin 1840.

## 6. Chronique de l'ensemble de Ra'iatea-Huahine (1887-1897) : l'impuissance et l'obstination

Le commandant supérieur aux Sous le Vent, basé à la mi 1887 sur le *Fabert* puis sur le vapeur l'*Aorai*, a, on l'a vu, pour instructions de faire respecter l'accord de 1880 sur les résidents étrangers.

A son arrivée, plusieurs affaires sont considérées comme en suspens : le vol d'un nommé Masson, citoyen français (dont on n'entend plus parler dans la suite) ; l'assassinat d'un Chinois ; la condamnation du pilote de la rade d'Uturoa, Peu, né en 1834, faite sans jugement laisse la circulation maritime en difficulté. Le *Fabert* est remplacé par le vapeur *Scorpion* dès août 1887 ; le commandant écrit le 31 août au roi et aux chefs de Ra'iatea pour leur rappeler sa mission et les informer notamment de sa décision de naturaliser le pilote Peu (et ceci, implicitement, pour lui permettre de le soustraire à la justice de Ra'iatea aux termes de l'accord de 1880).

Une lettre du «roi» Tamatoa Tautu répond à celle du commandant le 2 septembre en se bornant à indiquer qu'il lui donnera toutes facilités pour communiquer avec les chefs.

Le 3 octobre 1887, le commandant du *Scorpion* écrit au commandant de l'*Aorai* que la guerre civile paraît imminente : une assemblée doit procéder à l'exil de cinq chefs – qui, on le comprend ensuite, ont signé une pétition demandant l'installation d'un «résident» français. Tamatoa Tautu propose au commandant de «s'occuper» des deux principaux leaders de l'entreprise, Teraupo'o et Mehao (Avera et Tevaitoa).

Le 18 octobre, le commandant de l'*Aorai* (commandant supérieur) écrit aux chefs et au roi pour réclamer le jugement immédiat des chefs rebelles Teraupo'o et Mehao, qui n'ont pas «satisfait aux lois du pays» et sont déférés par défaut au gouverneur de Tahiti. Cette première menace provoque semble-t-il la soumission de Mehao, la femme gouverneur de Tevaitoa, qui se rend courant octobre à bord de l'*Aorai*, ce qui contredit ouvertement les consignes formelles de Teraupo'o de s'abstenir de toute communication avec les Français.

Tamatoa Tautu est en outre pressé par le commandant de l'*Aorai* de rédiger une demande d'intervention contre les rebelles. Le «roi» est visiblement réticent et se limite à transmettre cette demande verbalement. Cela contrarie visiblement le commandant de l'*Aorai*, qui note que «son gouvernement n'a pas l'habitude de traiter ce genre d'affaires verbalement».

La prudence de Tamatoa est explicitée par une déclaration publique faite dans une assemblée des chefs le 23 novembre qui laisse percer son impuissance. A ceux des chefs qui persistent à vouloir demander par écrit une intervention française il déclare que «tous les écrits adressés par nous au gouvernement français n'ont fait que des malheurs dans le pays (...) Or vous les chefs voulez dresser une demande écrite au gouvernement français ; alors j'abdique tant que vous n'aurez pas rétabli l'ordre dans le pays». On perçoit ici l'ambiguïté des «rois» insulaires devant la coexistence de deux coalitions de chefs sur lesquelles ils ne peuvent peser ni dans un sens ni dans l'autre avec une quelconque efficacité.

Le 25 novembre, le roi démissionnaire part à Taha'a où il a des cocoteraies et fait du coprah. Le commandant de l'*Aorai* reçoit une lettre de Teraupo'o l'avertissant qu'il se rendra le soir au «chef lieu» (Uturoa) pour juger les chefs pétitionnaires. Dans la soirée, le commandant se rend sous escorte à Uturoa pour demander aux chefs rebelles de partir, souhait auquel, assez étonnamment, ils défèrent. Le commandant note que chez le roi et le vice roi – le fameux Tavana, pour qui on demandera bientôt une pension confortable – sont réunis deux cents à trois cents personnes qui demandent le jugement des chefs «pétitionnaires» ; l'officier note également son impression que le «roi» revenu de Taha'a est «passé du côté des rebelles».



Le 2 décembre, les chefs rebelles, se conduisant en gouvernement «légitime» demandent leurs patentes aux commerçants établis à Uturoa ; ce geste est ressenti comme une provocation par le commandant de l'*Aorai* qui, écrivant au gouverneur de Tahiti, préconise l'envoi à terre d'un détachement armé ; le commandant du *Décès*, aussi en rade, fait des sommations ; on se renseigne pour localiser les terres utilisées par Teraupo'o et courant décembre le *Décès* tire au canon sur les cocoteraies de l'îlot de Motu Tapute ; la maison de Teraupo'o est brûlée et détruite au «chef lieu» d'Uturoa par une compagnie de débarquement. Cette première opération militaire avait été annoncée par une affiche exposée à terre par le commandant du *Décès*. L'opération vise en sus des propriétés accessibles de Teraupo'o, celles des Polynésiens Raipoto, Utu, Mauroa, Tetupuai *tu'au* de la région de Tevaito'a, dont les maisons sont brûlées par la compagnie de débarquement ; des chefs sont également visés dont Tetapi'i, Tiafari'i.

C'est également courant décembre 1887 que le consul d'Angleterre écrit, probablement à l'instigation du gouverneur de Tahiti, la lettre déjà citée informant le gouvernement de Ra'iatea Taha'a, avec la plus grande netteté, qu'ils n'ont à attendre aucun secours de l'Angleterre.

Le mois de janvier 1888 voit se dérouler plusieurs missions de «concialitions» d'ailleurs infructueuses. Un nommé Vollenverger résidant à Avera tente d'entrer en pourparlers avec Teraupo'o qui ne se montre jamais, n'envoyant que des émissaires ; un colon anglais (?) Hunter, ancêtre de l'une des familles demies de Huahine propose ses services au commandant Laguerre qui les refuse du fait de sa nationalité. Fin janvier, un chef rebelle Mauri est arrêté par le détachement français basé à terre, après avoir tenté d'assassiner le vice roi Tavana, l'une des principales cibles des rebelles. Il déclare qu'en fait il était envoyé par Teraupo'o pour se procurer un drapeau de Ra'iatea.

De fait, le 6 février 1888 le vice roi Tavana reçoit une convocation d'un juge *to'ohitu* de Taha'a, Fa'ateno. Il doit comparaître en justice pour atteinte à la constitution de Ra'iatea — avoir livré son pays aux étrangers en faisant la politique du commandant supérieur aux Sous le Vent. Ce dernier lui recommande de s'y rendre afin de déclarer publiquement qu'une telle convocation est illégale ; la population venue en nombre à l'annonce de l'évènement, se déclare déçue de s'être déplacé pour cette «mascarade».

C'est en mars 1888, on l'a vu, qu'une annexion purement nominale de Ra'iatea est publiée au Journal Officiel des E.F.O. Le 2 avril 1888, le commandant Laguerre est averti que les rebelles se proposent d'attaquer le parti pro français de Huahine. Dans notre «île témoin» les gens soutenant Teuhe, la reine dissidente elle-même, ont été mis à l'écart et la vieille Teha'apapa de même que ceux des membres de son entourage, dont son fils Marama, qui soutiennent la France, paraît contrôler la situation.

Début avril 1888, le commandant Laguerre est devant Huahine sur le *Décès* : ceci fait suite à la visite du gouverneur Lacascade du 16 mars, à la suite de laquelle une «annexion» a été proclamée. Le commandant supérieur assiste au conseil des chefs, ayant des entrevues avec les deux partis :

«la vieille reine occupe toujours la place d'honneur de ces réunions ; le régent /Marama/ ainsi que les chefs ses partisans sont à droite ; mais en face se trouvent les partisans de la jeune reine ; celle-ci se tient sur une chaise à gauche de sa mère. (...) Le mari de la fille de la vieille reine /dont j'ignore l'identité, il doit s'agir d'un des chefs du «sud» de la petite Huahine/ ne paraît pas au conseil mais il est le principal instigateur des troubles.» (BB4 1599-1600).

Le *Décès* est de retour à Ra'iatea le 17 avril ; son commandant peut alors entendre les propos suivants :

«Ra'iatea dit : jamais les chefs n'iront jamais à bord du *Décès* et jamais Ra'iatea ne rendra ses armes.»

Le 26 avril le commandant supérieur ordonne de tirer au canon sur un poste de Teraupo'o, établi près du temple protestant de Tevaitoa.

Le 27, une lettre des chefs «pro français» de Taha'a parvient au commandant supérieur, lettre qui comprend une liste nominative des partisans de la France à Taha'a (de ceux qui sont installés sous le drapeau français *tei parahi i raro ae i te reva harani*) ; ils sont au nombre de 124, c'est-à-dire minoritaires. Voici le texte de la lettre elle-même :

*Gomana tapao pae e te Tavana Hau e te mau  
Gomana i na Pahi atoa e toru  
Lesereti e Toropio e Aorai hoi  
Iaorana o tou i te Atua mau ia Jesu Metia te arii o  
te Hau*

*Amene*

*Te faa ite atu nei matou ite parau ia otou.  
Oia hoi te aniraa ta oe iani mai e e papai mai i  
tootou mautaata otei harii ite reva harani ia ite  
papu oe. Teie te prau iti. Eta mauruuruu roa  
Tera mai to ratou mau itoa na oti ite papai itei oa.  
To matou aroha ite ivi e te otare inia i teie nei Tahaa.*

*Ua manao è tatarahapa oi oi ratou.No te me a hoi  
tei ni a iho matou i te oire faatereraa Hau Vaitoare  
nei atira ia.*

*Te huru roi i teie nei ia Tahaa ua feaa noa to ratou  
manaöe ita e taoy ta ratou e tiiai nei. I te hoe pae ua  
faarue i ta reva harani ua faa riro ia oe e farani ei  
metua.*

*I to matou hioraa e hope roa mai ratou, no te haama  
vetahi i te parau. i tapeahia e ratou ua manaöe e mea  
tiä ta ratou. i tape a ra e to ratou poi ri rahi. Ua  
haa maramarama matou i to ratou manaöe ua piö  
noa ratou i raro mai te oto e te mihi, e mai te parau  
nape hia ra, no teie nei mau rata no Tahiti mai i te  
parau raa mai ia matou e te vai noa ra te parau raa  
mai ia matou e te vai noa ra te te faaauraa parau  
i i faaauhia i faa hia. i Huahine no reira faaa piti noa  
tura ratou. i teie nei rä te ani a tu nei a to mau tavini  
nei i te tahi ma atai me. no te titau roa a to mau  
tavini nei i ta ratou ra mau tamarii i hoi mai a  
ratou i raroaé ia tabou mai te hau*

74

50

---

124

*Amuihia*

*Teie te taata i toe*

206 taata

*aita i hoi mai*

*Te faa tere ite Hau evane lia*

*Te mau giakonoia*

Au commandant des cinq emblèmes et aux comman-  
dants des trois bateaux

le *Décres* et le *Scorpion* et l'*Aorai*

Soyez sauvés par le vrai Dieu et Jésus Messie roi de la  
Paix

Amen

Voici ce que nous vous disons.

C'est-à-dire à propos de ta demande que soient écrits  
vos gens qui acceptent le drapeau français, afin que tu  
le saches bien. Grande reconnaissance à toi.

Voilà leurs noms écrits.

Notre affection, celle de la veuve et de l'orphelin ici à  
Tahaa.

Ils ont vite décidé de se repentir. Car c'est ce qui nous  
vient de cette ville du gouvernement Vaitoare.

A Taha'a ils ont hésité. Un côté refusait de se décider à  
se ranger sous le drapeau français et d'accepter la  
France comme mère.

d'après nous c'est une grande erreur. quelques unes de  
de leurs paroles étaient honteuses. Une fois enfermés,  
Nous avons éclairé leurs pensées et ils se sont inclinés  
dans le regret et la peine. Et d'après les paroles de ces  
lettres de Tahiti il y a encore un accord passé à Hua-  
hine, d'où leur hésitation. A présent nous demandons  
(...) comme serviteurs qu'ils reviennent avec leurs en-  
fants (...) sous les règles du gouvernement.

74

50

---

124

Ensemble

Voilà les autres

206

qui ne se sont pas ralliés

Le conducteur du gouvernement de l'Église.

Les diacres

O Papa tane (tane, monsieur)  
O Pou t  
O Piha hera  
O Maitare t  
O Haapu ora t  
O Paruru t  
O Haaara t  
O Pautu.

— Lettre reproduite dans la graphie originale, parfois ambiguë —

Dans une lettre du 8 juin 1888, le commandant Jarrige du *Volta* nouvellement arrivé, joint une liste des membres du «gouvernement local» de Ra'iatea Taha'a (ci-contre). On peut remarquer que si chaque district ici nommé *Ooha* et non *mataein'aa* est pourvu d'un gouverneur, les juges se partagent chacun plusieurs unités territoriales.

Le commandant Jarrige note en juin 1888 «la vogue momentanée des vêtements aux couleurs d'Huahine» à l'occasion des prières du commencement du mois (l'information lui est communiquée par le commandant Thibault du *Taravao*). Le 16 juin, Jarrige informe le contre-amiral de la Division Navale d'engagements rapides et vite rompus entre rebelles et les détachements français qui se trouvent à terre ; les rebelles s'enfuient dès qu'un appui lourd par les navires est à craindre.

Le 12 juin 1888 le *Scorpion* rentre de Huahine. Il informe le commandant que la situation s'y est aggravée et que le gouvernement dissident a fait «acte d'autorité» en s'y rassemblant pour prendre une décision au sujet de la demande d'installation d'un Chinois. C'est probablement courant juin que le même gouvernement dissident exclut de ses fonctions de pilote du «port» Marama, le régent pro-français.

Le 26 juillet 1888, le commandant du détachement d'infanterie de marine restant à terre à Uturoa, Durosoy, note que des rencontres continues sont constatables entre les rebelles et les gens d'Uturoa, «notamment par l'intermédiaire des femmes». A la pointe Opeha, un petit poste d'une dizaine d'hommes signale tous les déplacements des vapeurs.

Le 9 août 1888, le résident de Huahine — le pasteur français Vienot à qui a été confié cette mission spéciale — écrit au commandant du *Scorpion* que la guerre civile paraît imminente : la raison en est la persistance du gouvernement dissident dans sa décision concernant la fonction de pilote du port. La veille, le commandant Jarrige avait écrit au gouverneur de Tahiti la bonne opinion que le résident et lui-même ont du pasteur Cooper, missionnaire de Huahine, futur consul anglais aux Sous le Vent et l'un des derniers membres de la L.M.S. dans l'archipel. Il multiplie, déclare Jarrige, les missions de conciliation et «fait supprimer des prières publiques celles qui réclament le départ des Français».

Le 25 août 1888, l'*Aorai* part pour Huahine, où la situation est tendue et où il doit transmettre des instructions au commandant du *Scorpion*. Il est alors question de mettre quelques dizaines de fusils dans les mains des partisans de la France, et le commandant de l'*Aorai* doit dissuader son homologue de cette initiative, qu'on semble considérée comme trop risquée, tant à Tahiti que dans la flotte des Sous le Vent. Le commandant de l'*Aorai* apprend que les dissidents de Huahine ont de la lettre du consul anglais de décembre 1887, les informant de la non intervention de son gouvernement, la même opinion que les rebelles réunis autour de Teraupo'o : la lettre est fautive et ils attendent la venue du consul pour s'en assurer.

Toujours à Huahine, la population se rassemble pour le paiement de l'impôt de fin d'année. En janvier 1889, le capitaine de l'*Aorai* apprend que les dissidents se refusent à payer cet impôt : peu de temps après, le pavillon de Huahine est planté auprès du «palais» de la reine dissidente, qu'elle semble partager avec sa mère à Fare ; c'est alors les partisans pro français qui déclarent refuser de payer l'impôt. Le commandant de l'*Aorai* note que le 9 janvier 1889 la population entière de l'île est réunie dans les environs de Fare au lieu d'être rentrée dans les différents «districts», signe d'une tension évidente.

C. 15 K

S. LE V. NT  
 D. S. L. G.  
 1  
 1888

# Résidence de Raiatea Taha.

Gouvernement local.  
 Oriti Teanae dit Savana, Roi.

Districts. (Oha.)		Chefs. (Savana)	Sous-chefs. (Savana)	Justice.		Police (Mutoi).	Port
				Coohiku. (1)	Kawa. (2)		
Raiatea.	Opa.	Teite. tane.	.	Opahia.	Sava.		Esmanu, 1 <sup>er</sup> de port.
	Tarapa.	Tepehenuaitipari t.	.	banclua.	teunatara.	Sava.	Peu, (jette).
	Avra.	Teapomui t.	.	d.	d.		Coou (adjoint).
	Tepehenua.	Tehinu (Sava) v.	.	Olone.	d.	Palua.	Sava.
	Teipote.	Makura dit Peni.	Nagunia.	d.	d.	Teinib.	
	Teunitea.	tehaa. v.	Teimama.	teulakura.	Teupotea.	Mao.	
	Teunara.	Teavaa. v.	Teunitepuni.	d.	d.	Moelia et Teui.	
	Teia.	Teunitepuni.	.	Teuhara.	d.		
Teolapuu.	Teuhara t.	.	d.	d.	Utape.		
Taha.	Teunino.	Teuniteuhara.	Teunite Natio.	Teuhara.	Teunite.	Teunite Natio.	
	Teunite.	Teunitevaca.	Teunite Sava.	Teunite.	Teunite.	Teunite Sava.	
	Teunite.	Teunitepuni.	Teunite Sava.	Teunite.	Teunite.	Teunite Sava.	
	Teunite.	Teunite.	Teunite.	Teunite et Teunite.	Teunite.	Teunite.	

332

Le lieutenant Dozes commandant de l'avis *La Dives*, apporte plus de précisions sur ces événements dans une lettre au commandant supérieur sur le *Volta*. L'érection d'un mat de pavillon aux couleurs de Huahine a été faite contre la sollicitation pressante du résident français auprès de l'orateur de la reine, Tau — dont le nom est toujours connu de certains vieux Polynésiens actuels. Le mat de pavillon a cependant été dressé le 2 janvier.

«Tout le peuple s'avancait en procession escortant le pavillon de l'île que chaque groupe est allé planter devant le palais de la reine.» (BB4 1599-1600)

Il convient d'insister sur le fait que c'est chaque groupe territorial qui est ainsi désigné comme porteur de la légitimité et non le gouvernement central, qui apparaît comme une sorte de *primus inter pares* : «il y a huit Huahine», dit la récitation chantée que l'on a déjà citée ci-dessus (chapitre III).

Le lieutenant Dozes apprend également que les rebelles ont demandé quelque temps auparavant — début novembre 1888 — le protectorat de l'Amérique, par des canaux qui restent imprécis.

Le 22 janvier 1889, le gouverneur Lacascade donne ses instructions au commandant du *Taravao*, le lieutenant Thibault, l'un des seuls officiers à parler le polynésien et qui apparaît comme le «spécialiste» de Huahine au sein de l'escadre :

«Vous entourerez de vos soins mais non d'une façon ostensible l'ancien gouvernement de Tchaapapa et surtout Marama et l'ex-régent de Teuhe, le nommé Patutu, qui vient d'être destitué de sa charge pour avoir montré trop de sollicitude à notre cause.»

Le gouverneur enjoint en outre le lieutenant Thibault de «n'envoyer en aucun cas de force armée à terre», et «d'avoir une attitude passive sauf en cas d'insulte au drapeau».

Le 20 janvier 1889, le commandant de la *Dives* note que le côtre de Marama conduit le pasteur Cooper — qui sera aussi l'agent consulaire anglais des Sous le Vent — en arborant le drapeau français ; à son retour, le gouvernement dissident lui réclame des droits de pilotage comme à un navire étranger. Cela est d'autant plus significatif que Marama, on s'en souvient, était lui-même pilote du port encore récemment.

Le 7 février, après que le commandant de l'*Aorai* ait régulièrement noté la montée de la tension, il est décidé de confier douze mousquetons aux partisans de la France. Thibault, du *Taravao*, note cependant le 1er mars que «tous les fonctionnaires du parti dissident s'accusent mutuellement de concussion» et que de ce fait la situation de la France s'est notablement améliorée. Le 20 mars, le commandant de la *Dives* rend néanmoins compte d'une nouvelle mission de transfert d'armement (50 fusils destinés au *Taravao*) au commandant supérieur.

Un processus conflictuel entre les réseaux dissidents et les réseaux pro français prend sa source, courant mars, au cours d'une fête donnée dans le sud de Huahine ; on peut remarquer qu'il est toujours courant en Polynésie actuelle de voir des hostilités latentes se manifester au cours de banquets ou de réjouissances publiques. Thibault raconte les événements au commandant du *Volta* :

«Le jeudi 25 mars le district de Para donnait une grande fête au district de Fareri /Fareri'i/. Les himénés /groupes de chant et de danse/ se recevaient. J'étais de la fête, je suis resté à peu près une heure. Au début tout s'est très bien passé. Cependant l'administration de la justice voulait condamner tous les jeunes gens présents à la fête. Le chef de Parea n'ayant pas voulu prendre part à la fête, ses administrés l'ont destitué et se sont donné au chef de Fareri'i qui a accepté de les prendre sous sa protection. Maintenant la souveraine et son honorable conseil des chefs veulent destituer le chef de Fareri'i mais il ne veut pas céder sa place et les habitants des deux districts (plus de la moitié du parti rebelle) ne veulent pas l'abandonner. Si le gouvernement ne mollit pas dans ses intentions c'est probablement la guerre civile et la chute de Teuhe et de ses amis».

L'origine du conflit entre les deux chefs du sud de Huahine iti n'est pas très claire ; le territoire est essentiellement lié aux groupes territoriaux d'Ama et d'Atea et donc associé au groupe familial Teurura'i, auquel appartient l'ensemble du réseau gravitant autour du gouvernement central de Huahine (Marama et sa sœur Teuhe, la reine dissidente, sa mère Teha'apapa) ; on peut néanmoins remarquer le rôle important joué par la population — sans chef, une population peut à l'époque reproduire sa vie sociale, l'inverse étant beaucoup moins vrai ; on peut également remarquer les termes dans lesquels le chef de Tefareri'i accepte l'allégeance de la population de la région voisine, en termes de «protection» ; enfin, le conflit est exprimé en termes de territoires et non de groupes socio-territoriaux — les «divisions» notées par les pasteurs de la L.M.S. dans les années 1820 (chapitre III).

Le 9 avril, le commandant de l'*Aorai* et le lieutenant Thibault notent simultanément que tous les biens de Marama et de la famille «royale» ont été mis sous séquestre. Or cela, on va le voir, est lié au moins implicitement aux incidents relatifs aux districts de Parea et Tefareri'i précédemment relatés, précisément parce que Marama a des droits sur de nombreuses terres situées dans cette région de Huahine. Par cette décision, Teuhe tente visiblement de concentrer entre ses mains le maximum de biens productifs. Ceci est confirmé par l'incident suivant, sur les droits de pêche (lettre de Thibault du *Taravao* au résident des Sous le Vent à Ra'iatea, du 9 avril 1889).

«Le vendredi 5 avril une heure après le passage du *Volta* Marama avait une grave discussion avec sa sœur Teuhe au sujet des pêcheries du large. Marama tient de sa mère toute la propriété de la mer autour de Huahine. Teuhe étant devenue reine n'était pas par cela même propriétaire des biens de la famille. Teuhe pendant l'absence de Marama autorisa les habitants à aller à la pêche au thon bien que son frère l'ait prié quelques jours auparavant de ne pas le faire. Le 6 avril les chefs se sont réunis en cachette dans la maison de Pira'e et ont décidé de déclarer Teuhe seule propriétaire des terrains de la famille royale. (...) Marama alla trouver le juge Tapi qui voulut bien se charger de son affaire et le laissa espérer.»

Il est possible qu'il s'agisse de la première mention du groupe familial des Tapi, qui constitue l'un des groupes références de la deuxième partie.

«Le lundi 8 avril il y eut à la pointe de Tahateao /Tefa'a'o, près de Fare où la famille Tapi eut des droits fonciers au début du XXème siècle/ une réunion de fortes têtes et de juges qui décidèrent qu'il n'y avait pas à accepter la plainte de Marama puisque deux jours avant toutes ses propriétés avaient été données à Teuhe. Tapi dans l'après-midi vint en rendre compte à Marama et lui annoncer que ni lui ni ses frères ni ses sœurs n'avaient aucune propriété dans Huahine.»

Ici cette assemblée reconnaît cependant que si le gouvernement de Teuhe était renversé par suite d'une intervention française, Marama devra être réintégré dans ses propriétés. Dans ce sens, la France ou toute puissance étrangère apparaît non pas comme un acteur extérieur mais déjà comme un élément constitutif du système socio-politique lui-même.

«Les meneurs, ajoute Thibault, nous haïssent du plus profond de leur cœur. Jamais ces gens ne se rallieront. (...)»

Le commandant du *Taravao* demande que Marama prévienne de ces événements le gouverneur français de Tahiti ainsi que son frère, roi démissionnaire de Ra'iatea, Ari'imata (Tamatoa Tautu). Il termine sa description par l'intéressante précision suivante :

«Il est probable que tout le district de Parea viendra bientôt dans la main de Marama ainsi que celui de Fareri'i.»

Le 20 avril, Thibault informe le gouverneur de Tahiti que les chefs dissidents ont eu l'intention de se ren-

dre à la propriété de Marama à Parea pour saisir son coprah ; étant donné que deux d'entre eux s'y sont opposés, la chose est remise. Thibault, dans un style naïf, note ses impressions sur la reine dissidente, Teuhe.

«Teuhe est décidément une femme méchante pour sa mère et pour ses parents et la plupart de ses chefs, en y joignant son affreux mari, sont des gens malhonnêtes».

Le même officier note le 22 avril 1889 qu'un brick goélette anglais, le *Nautilus*, est arrivé le même jour à Huahine, en partance pour Auckland. A son bord se trouve Tamatoa Tautu de Ra'iatea, frère de Marama et de Teuhe, ainsi qu'un traitant italien Micheli qui quelques années auparavant s'est trouvé en conflit avec le gouvernement de Huahine pour non paiement de travaux concernant le «palais» de la famille royale à Fare (vaste maison carrée à balustrade, de style colonial anglais). Micheli souhaite prendre un chargement d'oranges que Huahine produit en quantités importantes depuis plusieurs décades, et essayer d'obtenir paiement de ses dettes. Le 3 mai, Marama est menacé d'être expulsé du «palais» pour avoir laissé Micheli y vendre des marchandises ; Marama se défend en déclarant que lorsque le traitant italien était dans l'île c'était Teuhe elle-même qui distribuait les marchandises constituant le paiement de la récolte d'oranges.

Le 6 mai, Thibault note que des envoyés de Teraupo'o sont arrivés quelques jours auparavant rencontrer Tamatoa. La population aurait voulu leur offrir une large provision de vivres, dont ils semblent manquer dans le retranchement d'Avera mais ils l'ont refusé. Ce geste étant donné la survalorisation de tout transfert de biens vivriers en Polynésie est certainement significatif ; il est possible que les gens de Ra'iatea, par ce refus, signifient qu'ils n'ont pas de prétention à la souveraineté de Huahine.

Le but de leur visite est d'obtenir de Tamatoa de «reprenre possession du royaume de Ra'iatea-Taha'a.» Tamatoa Tautu qui semble toujours partisan des compromis accepte de s'y rendre mais s'oppose à la demande des envoyés de Teraupo'o d'arborer les couleurs de Ra'iatea sur son côtre. Tamatoa se rend effectivement à Avera dans un but de conciliation semble-t-il, mais n'est pas écouté. Dans une lettre du 25 avril 1889 au résident des Sous le Vent, Thibault note qu'«à Ra'iatea comme ici on attend toujours le secours des Américains». Bien que Tamatoa ait averti les rebelles, lors de sa visite à Avera, que cet espoir est vain, ils continuent à y croire. Il semble enfin qu'il ait été reçu «en roi» par la population de Ra'iatea-Taha'a.

En mai 1889 se déroulent plusieurs négociations internes aux réseaux politico-militaires français sur la disposition des navires de guerre basés aux Sous le Vent, qui pour minimales qu'elles paraissent sont assez révélatrices. Une longue correspondance est notamment échangée entre le commandant du *Volta* et le gouverneur de Tahiti au sujet de l'ordre, reçu par le commandant supérieur de son supérieur, l'amiral commandant la Division Navale, de partir pour Nouméa. Le gouverneur fait tous ses efforts pour retarder ce départ ; il demande en outre au *Taravao* de rentrer à Pape'ete, où il a le plus urgent besoin d'une unité. Thibault répond :

«il existe un mouvement pro-français de plus en plus net /à Huahine/ car la population en a assez du gouvernement de Teuhe. Je suis certain que le mouvement s'arrêterait si le bâtiment qui flotte en rade s'éloignait de Huahine. Le bâtiment quel que soit sa force exerce une influence très grande sur ces caractères primitifs (...). En 1888 c'est en profitant de l'absence de l'*Aorai* qu'ils ont renversé la reine Teha'apapa.»

Le commandant du *Taravao* écrit encore au résident des Sous le Vent le 25 juin 1889 au sujet des rapports avec le parti «pro-français».

«Il faut de l'argent pour encourager nos partisans et pour nous en faire de nouveaux. Ils coûtent en général assez bon marché car Tuparau est revenu à 19 f (sic). Quand je fais un cadeau je ne demande pas de reçu (...). Je dois défalquer 91 F (Taota et Teriinohotua) qui n'avaient pas touché des mains de Mr. Vienot autant que les autres (...). Il m'a été impossible de refuser de l'argent à Opu, Marama et /illisible/ qui nous sont dévoués.»

A Ra'iatea, étant donné que Tamatoa Tautu ne semble pas vouloir revenir sur sa décision d'abandon de sa «couronne», le bruit court en septembre que la femme de Norman Brander, la plus grosse fortune de la Poly-

nésie de l'époque et principal négociant du coprah, pourrait être désignée ; Vaitua Brander est également la fille de Tamatoa V, l'ancien roi. L'affaire n'aura pas de suite. Le couple Brander joue cependant entre mars et avril 1889 un rôle de médiation ; Arthur Brander, frère de Norman est en effet vice consul d'Angleterre à Pape'ete et se décide à visiter les rebelles. Le commandant supérieur ne peut que noter avec une impuissance non dissimulée le «grand mouvement de côtes» qui s'établit entre Uturoa et la vallée des rebelles et la «vive émotion» suscitée par cette visite.

La situation se tend progressivement à Huahine avec différents incidents dont, notamment, les vexations subies par un juge pro français, Mahine, dont le commandant supérieur évoque déjà la situation le 10 octobre. L'incident le plus grave au regard du code diplomatique alors en vigueur est l'érection du pavillon de Huahine courant décembre malgré les menaces du commandant du *Taravao*.

En décembre 1889, le commandant supérieur est relevé, le capitaine de frégate Gaillard remplace Jarrige. Ses instructions sont très analogues à celles de son prédécesseur et il les reçoit désormais du gouverneur de Tahiti par intérim, Ingremard ; gratifications pécuniaires pour les pro-français, éviter à tout prix l'intervention armée. Un nouveau croiseur est dans les eaux des Sous le Vent, le *Champlain*.

Le même mois, le gouverneur Lacascade qui reprend ses fonctions fait mention dans une lettre au commandant du croiseur *Champlain* du premier incident armé sérieux opposant la population de Huahine aux unités de la Division Navale : il s'agit du même incident du pavillon évoqué par le commandant du *Taravao* quelques semaines auparavant. Le juge Mahine («l'un des plus chauds partisans de la France») aurait été exilé ainsi que l'interprète Paiti'a délégué du résident français ; les «rebelles» auraient essayé d'amener le drapeau français. Le commandant supérieur a fait tirer au canon, pour contrecarrer cette tentative, par le croiseur *Volta* ; à la suite de cette intervention, l'ancien gouvernement de Huahine, c'est-à-dire la coalition de chefs liée à Teuhe, est prisonnier à bord du *Volta*. Dans cette situation, les instructions de Lacascade sont de faire répéter aux chefs que «la France ne touchera ni à la religion ni aux institutions actuelles des Iles Sous le Vent» ; cette position montre chez Lacascade le «maximaliste», l'évolution de la pensée des responsables français depuis le protectorat de 1880 et l'annexion dérisoire de l'année précédente. Cependant, une telle générosité est facile quand l'essentiel du parti opposé à l'annexion française est prisonnier à la suite d'une intervention en force : elle «vole au secours de la victoire».

On voit bien ici à quel point la lettre juridique des faits doit être lue comme un code sans rapport direct avec les situations qu'il est censé décrire ; de tous côtés, la confusion est comble. Chez les Polynésiens, notamment, on se demande s'il faut croire les Français qui prétendent n'intervenir en rien dans le gouvernement local des îles, et se hâtent de le renverser, de pousser à l'exil de tel ou tel ou de protéger tel ou tel autre, dès l'instant que leurs vues sont contraires aux instructions officielles ? Du côté français, si la puissance militaire est si refrénée, si les instructions répètent si inlassablement l'exigence de modération, c'est aussi qu'on ne saurait, une fois annexées, quoi faire des îles ; et qu'on craint même des échecs militaires fortement préjudiciables à la réputation de la France. Il s'agit d'attendre, en installant par l'intrigue ou la force des gouvernements pro français.

Le capitaine de vaisseau Gaillard, commandant le *Champlain*, répond le 3 août 1890 au gouverneur des Etablissements Français d'Océanie :

«Huahine, Borabora sont entièrement soumises (...). Marama et nos partisans ont largement contribué à cette victoire en envahissant le palais et en s'emparant de Teuhe et de l'orateur Tau.»

On voit se dessiner le début de mesures de «blocus», rappelant celles prises en 1845 et qui se révéleront inefficaces. Le commandant du *Champlain* écrit encore :

«dans le but de soustraire Huahine et Borabora aux agissements de Teraupo'o qui leur préconisait la résistance à outrance, j'ai prescrit diverses mesures relatives à la navigation dans l'intérieur des récifs et aux communications entre Ra'iatea et les îles voisines (...). Chaque jour des goélettes et grandes pirogues viennent à Uturoa apporter du coprah pour les maisons Higgins et /nom chinois illisible/. Cette manière de faire offre l'avantage de couper Ra'iatea en deux.»



Le commandant du *Taravao* note que le 21 juillet 1890 Teuhe et les quatre chefs des districts rebelles auraient reconnu par écrit le gouvernement de Teha'apapa ; le même jour, le commandant du *Volta* donne à la population de Huahine «le conseil de suivre ce que /lui/ dit Teuhe Temari'i» et lui promet qu'elle sera «absolument libre de se gouverner sous le gouvernement Teha'apapa», la reine pro-française réinstallée. Il est clair que cette proclamation obtenue de personnalités prisonnières à bord d'une unité de la Division Navale (le *Volta*) ressemble beaucoup à une soumission par la force. Ce rôle de la force, déjà évoqué à propos de l'implantation française sur Tahiti quelques cinquante années auparavant, explicitement avancé par le commandant du *Taravao* pour qu'on le laisse stationner à Huahine, apparaît clairement dans l'instabilité politique qui se manifeste à Huahine tout le long de l'année 1890 et même après. En juillet 1890, les responsables français pavoisent ; Huahine paraît soumise et, le 10 août, le commandant du *Volta* autorise même la vieille «reine» Teha'apapa à «arborer un emblème distinctif sur la demeure royale» ; à Borabora, le juge de Huahine Tapi qui y est exilé et «un des ennemis de la France les plus acharnés» fait pression sur les chefs pour que l'on hisse le drapeau français à la place du pavillon de l'île ; et le 17 août un côtre de Huahine appartenant à un colon français, Marcantoni, que l'on retrouvera dans le deuxième volume, apporte à Ra'iatea de bonnes nouvelles de Huahine.

Pourtant, les 9 et 10 octobre de la même année les choses semblent se gâter de nouveau. Les dissidents se sont emparés de dix sept mousquetons appartenant aux partisans de la France, ont tué deux hommes, en ont blessé quatre et ont déclaré la reine Teha'apapa déchu. Le commandant supérieur doit envoyer la *Vire* ; à l'arrivée du bâtiment, le pavillon de Huahine, rehissé, est amené ; la population est convoquée à bord du navire, les mousquetons, un baril de poudre et 22 fusils sont remis à bord. Match nul. Le commandant de la *Vire* décide de faire juger les meneurs par la population «conformément aux lois canaques», et fait également élire, le même jour, de nouveaux juges et *to'ohitu* dont on peut aisément prévoir les sympathies.

Un mois plus tard, le 13 novembre, le commandement politique de Huahine est confié à d'Alby, résident français aux Sous le Vent de Ra'iatea ; ce commandement était l'une des attributions du commandant maritime. La stabilisation semble achevée. Le 3 avril 1891, le «régent» de Huahine Marama fait cependant part au commandant du *Volage* qu'on craint une «manifestation» et qu'il souhaiterait que le bateau reste en rade. Ces craintes s'avèrent vaines. Début 1892, la situation paraît toujours favorable ; mais le 24 mars, l'agent spécial Maurin — qui semble avoir remplacé le pasteur Vienot — commet l'erreur de confisquer le pavillon de Huahine, et est menacé jusque dans sa résidence pour qu'il le restitue. La population déclare que si les Français tolèrent le pavillon de Ra'iatea ils doivent tolérer le sien ; le commandant supérieur ne peut s'empêcher de convenir que c'est «assez logique» ; simplement, les forces françaises ne paraissent pas en mesure de réussir à Ra'iatea ce qu'elles ont obtenu à Huahine.

Le 29 mars 1892, le commandant supérieur note la substance des entretiens que le résident, d'Alby, a avec Marama ainsi qu'avec le secrétaire du gouvernement, Mo'eruru (il est possible qu'il s'agisse de celui-là même qui apprendra, en tant que maître indigène à lire et à écrire à l'un des témoins contemporains, Ruroa Tapi). Le résumé de leurs déclarations est, d'après le commandant supérieur :

«que la plus grande partie des habitants de Huahine est toujours dans le désir de renverser le gouvernement de Teha'apapa qui n'est pas celui de leur choix — et que ce désir est continuellement entretenu par ce qui se passe à Ra'iatea /où la coalition de chefs menée par Teraupo'o tient toujours une partie de l'île/. Il est également établi que contrairement à ce que l'administration croyait, le pavillon canaque flotte toujours sur Maiaoiti /qui dépend du gouvernement de Huahine/.»

Il est, toujours fascinant de remarquer à quel point dans ces années, l'attitude des responsables français et d'ailleurs polynésiens vis à vis des drapeaux laisse penser à leur croyance en une efficacité symbolique de l'emblème.

Les développements précédents étaient centrés sur la montée de la tension dans le Huahine des années 1888-1892, tension qui révèle à nouveau la pluralité des références politiques des systèmes politiques insulaires de l'époque.

A Ra'iatea, la situation est restée à peu près stable et d'après de nombreuses notations, cela a notablement

E. 7 Noemia 1891  
 Na Tahara  
 E parau teie ora te hau  
 E au fau au au au te  
 Maui Noia Hau Maui  
 rora taia ihutu mau  
 au haite rora juuau  
 # 12 Tara e au fau  
 atoa au te Maui  
 Ma te hau # 12 Tara  
 Ma te tuatua rora  
 E au fau au au au te  
 Maui Ma te parati  
 150 ti rora parau  
 Na tahara Raiatea  
 papa teie te  
 papa parau Maui  
 Hau e Tahara  
 E au fau au au au te

Un billet du "hau Raiatea" frappant d'amende un nommé Tehare ayant arboré le drapeau français. Novembre 1891.

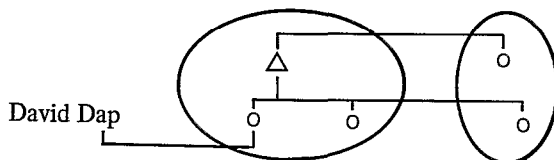
encouragé les dissidents de Huahine dans leur attitude si tant est que la compétition, qui est restée une attitude de première dans la confrontation des unités politiques depuis la société *ma'ohi* d'origine, est également de mise dans les rapports entre ces unités conflictuelles que sont les îles elles mêmes. La chronique de Ra'iatea est parsemée d'incidents touchants mais néanmoins significatifs. Ainsi, le bon vice roi Tavana, dont le commandant supérieur fait visiblement ce qu'il veut et qui est peut-être plus lucide que ses portraits ne le laissent paraître, a été décoré de la Légion d'Honneur par le commandant supérieur le 27 mai 1890 ; et d'Alby, délégué du gouverneur, souhaite que la cérémonie se fasse avec le plus grand apparat possible. Mais malgré l'annonce faite deux jours auparavant,

«il n'y a du reste comme spectateurs que trois ou quatre enfants.»

Le 14 janvier 1892, on débat toujours chez les rebelles de la désignation d'une reine ou d'un roi pour remplacer Tamatoa Tautu qui vaque toujours à ses occupations personnelles ; la candidature de Mme Brander (ci-dessus) ayant fait long feu, trois candidats sont en compétition, la femme de Higgins, une fille de Tahitoe l'ancien roi des années 1870 et gouverneur du district d'Opoa, et Teraupo'o en personne ; mais on ne parvient pas à un accord.

Le 30 avril, le commandant supérieur est invité à Taha'a — qui compte un nombre non négligeable de partisans du protectorat français — par son ami Tavana. Le pavillon de Ra'iatea et de Teraupo'o qui y flotte néanmoins tranquillement, «est abaissé lors de la présence du commandant et immédiatement rehissé à son départ».

En octobre, une banale affaire de terre montre à quel point les choix politiques auxquels les Polynésiens sont alors confrontés ont des implications sur les domaines les plus ténus ; un sujet anglais, nommé David Dap se plaint au commandant supérieur — qui a théoriquement pour mission de faire respecter les lois polynésiennes sur les étrangers — d'avoir été expulsé d'une terre louée 5 ans auparavant à Taha'a. Son bailleur est mort et les parents de ce dernier l'ont expulsé. Or une enquête menée par le «vice roi» révèle les faits suivants : la terre appartenait au mort et à sa sœur, qui en partageait les droits d'usage en indivision. Le mort a laissé comme héritiers trois filles dont l'une a épousé David Dap ; cette femme et une de ses sœurs sont du parti pro-français, la troisième et la sœur de la morte sont du parti de Teraupo'o.



Le sujet anglais, qui louait en somme les droits d'usage de son beau-frère sur une terre indivise et non, comme le point de vue occidental le laisserait croire, cette terre elle-même, se trouve simplement pris dans les redistributions qui suivent toujours la modification des groupes d'ayants droit définis autour d'un même espace foncier ; il se trouve alors que ces redistributions sont surdéterminées par les attitudes politiques.

Dans le même ordre d'idées, le colon Neuffer se plaint que «les indigènes d'Uturoa volent des cocos sur ses terres, et prie Tavana de rappeler ses administrés au respect de la propriété» ; le 20 novembre 1892, un Allemand, Klindwork, installé sur l'îlot Toahotu est menacé d'expulsion par les juges de Teraupo'o, frappé d'une amende de 16 dollars et se voit interdire la navigation dans «leur» mer. Le même jour, le pavillon français de Taha'a est volé. Les paradoxes de la situation sont comblés avec l'échouage, le 21 novembre 1891, de la goélette *Faito* faisant le transport entre les Sous le Vent : «après deux jours d'efforts infructueux» le commandant supérieur est tout simplement contraint de faire appel aux rebelles pour la renflouer, «eux seuls pouvant fournir du personnel». Cela donne une idée des capacités réelles de mobilisation des représentants de la France.

Cette constatation n'empêche nullement le gouverneur de Tahiti, début 1893, de nommer un «résident» des Îles Sous le Vent, Desaille, dont la fonction préfigure celle des futurs «administrateurs» de circonscriptions. Il est «administrateur colonial de 3e classe» et, à l'instar de tous ses collègues depuis lors, sa première décision est de procéder à une tournée de ce qui n'est pas encore tout à fait «sa» circonscription. Ceci nous

amène à Huahine, où Desaille est le 13 mars 1893 en compagnie du commandant supérieur : ils sont reçus par la «reine» qui, déjà, organise pour eux une réception où se produisent ce que le commandant appelle les *himene*, c'est-à-dire les groupes de chant ; on danse aussi les *'upa 'upa* les plus connus, dont celui dit de la «pêche à la baleine».

Deux mois après, le 13 mai, les choses sont plus sérieuses ; le commandant note que «la vieille reine» (Teha'apapa, réinstallée par la force en 1892) est presque à l'agonie et que Marama souhaite faire couronner sa fille pour la remplacer. Le résident Desaille engage Marama, par le canal de l'agent spécial Maurin, d'attendre à cet égard une décision du gouverneur. Le 25 mai, le pasteur Brunel de la Société des Missions Évangéliques arrive aux Sous le Vent et se présente au commandant supérieur en compagnie de Vernier père, qui l'accompagne de Tahiti pour les quêtes annuelles. Les deux hommes — et Vernier fils, Charles Vernier — seront bien connus de la population des Sous le Vent (voir Ruroa Tapi, deuxième partie). Le 30 mai 1893, le côte de Tamatoa Ari'imate frère de Marama, arrive de Huahine à Ra'iatea avec son pavillon en berne ; la vieille reine Teha'apapa est morte le dimanche 28. Le commandant supérieur note que Marama semble persister dans ses projets de faire désigner sa fille pour lui succéder, et que, malgré sa relative impopularité, sept chefs de Huahine sur les dix «districts» appuient cette entreprise ; Marama menace en outre de faire «casser» les trois chefs qui s'opposent à lui. Les notes de Desaille et du commandant supérieur Gaillard consécutives à leurs entretiens avec ces trois chefs aussi bien qu'avec la coalition soutenant Marama permettent de mieux comprendre le contexte.

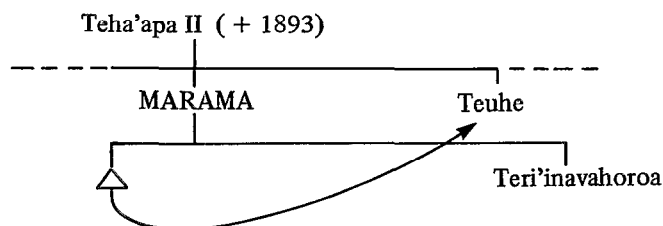
Desaille voit notamment, ce jour-là, Tute, l'ancien chef de la division de Ama, puis Ioata et Natua — le premier étant resté dans les mémoires de toute la vieille génération de la population de Huahine. Il ressort de ces entretiens une impression générale : la position de force de Marama soutenu par les armes françaises lui permet de prendre sa revanche sur ceux qui, alors que le gouvernement insulaire était tenu par la coalition de Teuhe, ont tout mis en œuvre pour réduire son influence à néant (voir les confiscations de terres). On peut avoir l'impression que ces *feud* reproduisent, la violence guerrière en moins, les attaques et contre-attaques réciproques et dévastatrices des chefs *ma'ohi* originels (chapitre II).

Les trois chefs — Tute, Ioata et Natua — que Marama menace de casser décrivent à Desaille la situation. Le 'régent', déclarent-ils, gouverne le pays comme un pays conquis : les fonctionnaires ne sont pas payés, «tout l'argent reste entre ses mains». D'après eux, tous les «gens du parti vaincu» — celui de Teuhe — mais encore certains partisans de Marama souhaitent s'unir pour le renverser (cela est cependant contradictoire avec les informations selon lesquels sept chefs sur dix soutiennent ses projets concernant sa fille).

La situation a en effet bien changé depuis la révolte armée de 1890, puisque certains chefs liés à Teuhe déclarent même au «résident» qu'ils ont «décidément accepté la pavillon français, qu'ils ne veulent plus la guerre, que s'ils se sont soulevé en 1890 c'était contre le gouvernement de Marama et non contre la France». Il prie Desaille de faire pression pour que la désignation de la future «reine» s'opère bien en assemblée générale et non au sein d'un conseil des chefs restreint aux partisans du gouvernement actuel.

On retrouve ici le thème central de cette partie : les oppositions socio-politiques internes, largement liées au contrôle sur les terres et sur les revenus productifs, s'articulent avec les «choix» politiques relatifs à l'extérieur. La conjoncture de 1893 à Huahine est cependant importante, dans la mesure où les entrevues de Desaille révèlent que la position française paraît consolidée parmi toutes les factions, et qu'il s'agit désormais de faire pencher la puissance française dans un sens ou dans l'autre ; ici, plus précisément, il s'agit que cette puissance garantisse la constitution d'un nouveau pouvoir.

Marama, de son côté, déclare à Desaille que son insistance à désigner sa fille ne provient que d'une fidélité au testament qu'aurait établi Teha'apapa II en faveur de cette dernière. Il informe Desaille que son fils de huit ans «pourrait avoir les suffrages des partisans de Teuhe», car il fut adopté par cette dernière.



Desaille et le commandant supérieur attendent cependant toujours des instructions du gouverneur.

C'est précisément dans cette situation que, le 3 juin 1893, arrive la nouvelle du remplacement de Lacascade par Papinaud aux fonctions de gouverneur. Le partant fait transmettre à Marama une lettre d'adieu lui conseillant de «bien gouverner comme par le passé, et, pour le reste, de se fier à la Providence». On ne pourrait être moins clair, et cette absence d'instructions semble gêner considérablement les deux responsables, civil et militaire, des affaires françaises aux Sous le Vent. De ce fait, ils vont se borner à transformer l'enterrement de la vieille Teha'apapa en occasion d'affermir l'influence française, soit directement, soit par l'intermédiaire du pasteur Vernier père, l'une des plus hautes autorités protestantes des E.F.O. de l'époque.

Dans une lettre du gouverneur de Cassagnac du 7 juillet 1893 (A.N.S.O.M. A 139) on apprend qu'il est déjà, alors, question de supprimer purement et simplement les fonctions de «reine» ou de chef titulaire des îles, fortement mises en question par une évolution socio-politique dont on a évoqué, dans le chapitre V ci-dessus, les principales tendances. Le gouverneur Lacascade aurait souhaité, probablement dès «l'annexion» manquée de 1888, remplacer cette fonction par un fonctionnaire français, les «vice résidents» et «agents spéciaux» qui préfigurent tout simplement les chefs de poste contemporains. Déjà, d'après les informations disponibles par les autorités françaises, la moitié de la population ne souhaiterait plus avoir de reine, «simplement un conseil des chefs» — ce qui montre à nouveau, si besoin était, la pertinence de l'opposition entre chefs titulaires et territoriaux qu'on a déjà longuement commentée.

De fait, dans une lettre à son ministre du 8 août 1893 (A.N.S.O.M. A 139) le nouveau gouverneur Papinaud note que «Huahine est calme» et que Marama a demandé des bourses pour envoyer des gens dans les écoles françaises de Tahiti ; on voit ici se profiler le nouveau type de contrat que les Polynésiens, ou ceux des Polynésiens qui voient d'un œil favorable l'établissement du contrôle français entendent passer avec la puissance protectrice ; mais hélas, ces projets feront long feu.

La cérémonie religieuse résume à elle seule les positions des différents acteurs. Elle se déroule en présence du pasteur Vernier le corps de la vieille «reine» est porté au temple de Fare par les chefs et principaux juges *to'ohitu* mais on note l'absence de quatre d'entre eux, dont deux, Pu'upu'u et Arua, étaient exclus par Marama de leurs fonctions. Le commandant supérieur note :

«Mr. Vernier dans son discours a engagé les indigènes à faire ce que voulait la France qui ne leur voulait que du bien. (...) Aux vêpres, le pasteur a dissuadé la population d'écouter les discours mensongers des adventistes du *Pitcairn* / navire missionnaire de cette religion qui fait alors la tournée de l'archipel polynésien /. Il était d'ailleurs probable que les gens d'Avera / les rebelles de Ra'iatea / allaient adopter cette religion comme la leur. S'il se produisait une scission religieuse avec Avera nous pourrions peut-être en tirer parti.»

Le 11 juin, Teri'inavahoroa, dont Ruroa Tapi racontera la mort en 1918 (volume III) est élue «reine» à l'unanimité moins deux voix ; le vote s'opère à main levée. Auparavant, le gouverneur français Papinaud avait eu soin d'envoyer à Desaille une proclamation à faire lire, proclamation invitant

«la population à choisir librement un souverain d'après ses lois mais recommandant à leurs suffrages celles que la reine Teha'apapa leur avait recommandées de son vivant.»

Le couronnement est décrit de la manière suivante : la population, vêtue de blanc, fait la haie jusqu'au temple. La reine, portant les couleurs françaises sur sa couronne — probablement végétale — est pourvue d'une écharpe et d'une ombrelle ; au temple, elle est assise sur un trône au-dessus de l'estrade, et de la chaise du pasteur. Après «les prières et les *himene* d'usage», chaque parent apporte son cadeau que le pasteur remet à la jeune reine : successivement, une fiole d'huile de coco dont il oint ses cheveux, la lance qu'il lui met dans la main, la bible, l'éventail, le livre des lois ; la nouvelle reine prend le nom de Teha'apapa II (ce qui est d'ailleurs contradictoire avec l'usage actuel à Huahine, où l'on parle de Teha'apapa *toru*, troisième). Couronnements «kitsch» où déjà se révèle un bric à brac culturel.

Malgré le développement de l'influence française — ou au moins son acceptation — que ces événements semblent révéler, le commandant note le 23 juillet 1894 que les trois chefs cassés par Marama et qui ne parti-

cipaient pas aux différentes cérémonies — Pu'upu'u, Arua et Aaua — sont délaissés par les populations de leurs districts «car ils sont pro français». Le carnet personnel des commandants supérieurs aux Iles Sous le Vent s'achève le 29 août 1894 au cours d'un processus dont l'ambiguïté est marquée par la multiplicité des alliances et des références politiques.

Le couronnement de la jeune Teha'apapa, fille de Marama, n'est possible que du fait de l'influence toujours importante de ce dernier, tant dans la population que chez les responsables français, qui le considèrent visiblement comme la pièce maîtresse de leurs relations avec la population de Huahine. Sans ces facteurs, il est parfaitement perceptible que les responsables de tout niveau — depuis le ministère des Colonies jusqu'au gouverneur et à ses délégués aux Sous le Vent, — n'ont qu'une hâte, placer les Sous le Vent sous leur contrôle direct. Ce qui les freine est la certitude d'une opposition, éventuellement armée, qui les mettrait dans de nouvelles difficultés tant vis-à-vis des Polynésiens que de l'opinion internationale ; l'exemple de Ra'iatea qui n'est toujours pas soumise en 1894 est dans toutes les consciences.

En septembre 1894, le nouveau gouverneur Papinaud fait à bord de l'avis *Pourvoyeur* une tournée aux Sous le Vent dont l'un des buts est précisément de prendre contact avec les rebelles de Ra'iatea toujours retranchés à Avera, qui ont fini par élire une reine et contrôlent toujours une partie de l'île. Le but explicite du gouverneur est «d'entrer en pourparlers avec le gouvernement rebelle dans le but de résoudre les difficultés existant depuis l'époque où cette île a été annexée à la France par /son/ prédécesseur M. Lacascade.» Papinaud ne craint pas de déclarer qu'il

«n'a manqué aucune occasion de faire connaître aux rebelles que l'établissement de notre souveraineté aux Iles Sous le Vent ne comportait aucune ingérence de notre part dans les affaires locales (sic) et n'entraînerait aucun changement dans leurs us et coutumes.»

On comprend mal dans ces conditions — et c'est précisément la réaction des Polynésiens — pourquoi la France tient tant à cette annexion.

Papinaud est extrêmement soucieux de l'image de la France, craint que la République se montre faible. Il écrit ainsi :

«les indigènes ont fini par se persuader que la France est impuissante à réduire les rebelles d'Avera.» (A 142 Océanie)

Une de ses lettres au ministre du 12 juillet 1894 montre qu'il oscille entre la légitimité d'une intervention militaire — il y est, semble-t-il, poussé par l'administrateur des Sous le Vent, Desaille — et la négociation ; cette oscillation est également celle que l'on peut constater chez tous les responsables français sans exception.

Le gouverneur, de passage à Huahine en septembre 1894, y décrit ainsi la situation :

«L'autorité de la reine n'est que nominale ; c'est Marama le premier ministre qui gouverne en son nom de détient ainsi l'autorité effective. Il nous est dévoué ainsi que les chefs et presque toute la population de l'île. Marama et les chefs se sont entretenus de la situation de Ra'iatea. Ils m'ont supplié de mettre fin à la révolte d'Avera me faisant remarquer que le petit nombre de mécontents qui n'ont pas accepté l'annexion de Huahine à la France /celle de 1888/ grossit peu à peu en voyant que les Français laissaient bien tranquilles les rebelles d'Avera (...). Ils m'ont même offert des combattants à la tête desquels se placerait le premier ministre Marama.» (A 142, loc. cit.)

En novembre, le gouverneur note une aggravation de la situation à Ra'iatea où les «biens des pro-français sont confisqués, et eux-mêmes sont exilés à Taha'a, frappés d'amendes et objets de multiples vexations.» En février 1895, alors qu'à Paris une mission spéciale est en train de se mettre en place qui a pour objet de régler définitivement la question des Iles Sous le Vent, Papinaud fait un rapport sur la situation politique de l'archipel. Il décrit notamment à Huahine la nouvelle révolte qui semble prendre place en janvier, et sur laquelle une lettre de l'administrateur Desaille lui a fourni des précisions. La jeune «reine» aurait été déposée

par les insurgés et menacée d'être mise à mort ainsi que les fonctionnaires. Desaille lui a donné les détails suivants :

«Il y a environ cinquante ans, une parcelle d'une bande de terrain spécial (?) sis à Fare (la capitale) a été donnée en concession à un individu assisté en ce cas du pasteur. Puis cette concession a été plus tard attribuée à une autre personne. Un petit fils du premier possesseur du terrain en a revendiqué la propriété. La reine et le pasteur ayant refusé, cet homme et quatre de ses parents ont pris les armes. La reine a cédé mais a demandé la restitution des fusils. Le gouvernement a envoyé les *mutoi* puis les grands juges.» (A 142, loc. cit.)

Le 22 janvier 1895, une entrevue a lieu à bord de l'avis *Pourvoyeur* entre Desaille, «la reine de Huahine», Marama, les chefs et cheffesses, le pasteur, le secrétaire et M. Marcantoni, un corse établi dans l'île depuis quelques années qui y a épousé une fille de chef de la région de Maeva (nord est). Est présent à cette réunion l'un des chefs important du groupe territorial d'Atup'i'i, Raiti, — en fait Raiti Tefa'atau — dont de nombreux habitants de Huahine actuel connaissent le nom. Raiti déclare à bord du *Pourvoyeur* que :

«rien n'allait plus dans l'île depuis des années. Le respect des chefs, des lois, des juges de toute autorité était perdu, que c'était une des raisons qui les avaient décidé à se laisser annexer. Mais que l'annexion /celle probablement de 1888/ n'avait modifié en rien cet état de choses regrettable et qu'il ne voyait qu'un parti à prendre : s'en remettre entièrement pour tout au gouvernement français.» (loc. cit.)

Il y a évidemment gros à parier que Desaille insiste, à l'intention du gouverneur, sur les aspects les plus favorables pour les projets français de la situation ; les propos de Raiti restent cependant significatifs de cette perte de légitimité des chefs Polynésiens des Sous le Vent, qui s'amorce avec les modifications du dispositif commercial dès les années 1860 (chapitre V) et surtout, et d'abord, avec l'impossibilité où ils se trouvent de gérer les conjonctures où l'ensemble polynésien se trouve placé au moins depuis l'annexion française de Tahiti. C'est d'ailleurs, précisément, un chef polynésien de Huahine en personne dans la bouche duquel ces propos sont placés ce qui ne fait que confirmer l'anomie, la perte de sens, dans lesquelles est alors projetée une société toute entière.

Les observations suivantes du capitaine Philibert sur la faiblesse du «gouvernement local» de Huahine, transmises depuis l'avis transport la *Durance* au gouverneur Papinaud le 25 janvier 1895 ne font que confirmer le caractère irrémédiable de la perte de statut des principaux chefs :

«Les chefs reconnus par l'autorité locale possèdent peu d'influence ; ils n'ont pas été capables d'informer l'administrateur que les indigènes possédaient des armes ; ils sont incapables de dire combien il y a de fusils à Huahine. Les partisans de la reine /la fille de Marama, pro française/ paraissent être une faible minorité : ils n'ont pas su la défendre et faire respecter les lois du pays. Si l'on se rapporte à l'élection de cette reine qui a lieu le 11 juin 1893 on voit quelles difficultés ont précédé cette élection.»

#### La deuxième «mission Chessé»

C'est dans ce contexte déstructuré, où les chefs ne contrôlent plus les populations, où ces dernières sont partagées entre le caractère de plus en plus inéluctable de l'annexion française et une hostilité dont on connaît les motifs historiques, où symétriquement, les responsables français savent eux aussi l'annexion proche sans saisir par quel biais ils peuvent la légitimer, que se dessine, dans les milieux proches du ministre des Colonies, la deuxième mission en Océanie du commissaire de la République, Chessé.

On sait qu'il fut, avec quelques personnalités polynésiennes proches de la famille «royale» de Tahiti mais opposées à elles, le principal artisan de l'annexion de Tahiti Mo'orea en 1880. Quand sa mission en 1895

se prépare il a été pendant sept ans membre du Conseil Supérieur des Colonies, organisme récemment créé où sont essentiellement représentés les groupes d'intérêt français dans les territoires sous contrôle ; le dossier préparatoire à sa mission, pour laquelle il est pressenti par le ministère, montre qu'il entretient des relations étroites avec les plus hauts responsables (A 142).

Le ton employé pour répondre au ministre, la connaissance dont il se flatte du milieu polynésien montre l'estime qu'il porte à sa propre personne. De fait, il est déjà connu aux Sous le Vent où sa fonction en 1880 de commissaire de la République l'a placé au-dessus même du gouverneur. Il ne craint pas de souligner que «sa présence à bord d'un aviso dans les eaux des Iles Sous le Vent susciterait une grande curiosité chez les indigènes.» Pour résoudre la question posée par l'archipel, il a deux priorités : d'une part, mettre les fonctionnaires locaux — juges, agents de l'ordre public, gouverneurs — sous les ordres d'un résident ou d'un vice résident français ; faire abdiquer les «rois» et «reines». Il souhaite se présenter en «recours» en évitant de laisser entendre qu'il vient à propos des rébellions mais que, en somme, si l'on veut accepter son aide, il trouverait inévitablement une solution. Il écrit au ministre Chautemps pour justifier la demande de crédits qui accompagne cette mission :

«Il y a naturellement des pensions à promettre et à accorder aux royautés dépossédées et des traitements à accorder aux chefs, pasteurs, mutos, etc...(…) avec pour ces populations primitives qu'effraient à juste titre l'arsenal administratif et judiciaire qu'ils voient à Pape'ete une organisation à leur taille c'est à-dire ou bien le maintien provisoire de la réglementation ou bien l'adaptation des lois françaises.»

Dans cette dernière phrase s'annonce l'institutionnalisation des «lois codifiées» postérieures à l'annexion qui s'inspireront effectivement de l'état des lois missionnaires des îles.

«les cadeaux et les *amuramaa* / *'amura'a ma'a*, repas, le mot du parler local alors employé pour le *tama'ara'a* actuel/ jouent un très grand rôle en Océanie et bien plus que de l'argent la perspective de grands *amuramaas* peut faire bien des choses. Cela coûte d'ailleurs moins cher que si l'on était forcé de donner de l'argent et avec du lard, des haricots, du thé, du sucre on a un bon fonds de succès.»

Arrivé à Pape'ete en août 1895, Chessé est aux Sous le Vent sur l'*Aube*, courant septembre. La mission est un succès à Huahine et Porapora ; à Ra'iatea Chessé échoue devant le refus des rebelles d'Avera à rentrer en contacts avec lui. Devant cette situation il se dégage une nette opposition d'attitude entre le commissaire général de la République et le gouverneur Papinaud ; Chessé conseille en effet, dès octobre 1895, la mise en état de siège de Ra'iatea et pousse à l'intervention militaire : il faut que, de retour en France il ait des résultats ; alors que Papinaud voyant les effets qu'une intervention aurait sur l'audience française et donc sur ses propres fonctions, est nettement plus nuancé (A.N.S.O.M. A 145 92).

Les documents français décrivent le succès de l'annexion de Huahine (annexe), le 15 septembre 1895, obtenue sans intervention militaire : la «reine» et en sa personne le gouvernement insulaire «remet ses pouvoirs entre les mains du gouvernement de la République française». Le 9 octobre 1895, le commandant Sellier de la goélette *Pape'ete* remarque pourtant, paradoxalement, que la situation n'est pas si simple ; cette annexion ne paraît soulever l'enthousiasme décrit complaisamment par ses auteurs, Chessé et les officiers de l'*Aube*. Sellier écrit le 9 octobre 1895 :

«aucune détente entre les deux parties qui depuis longtemps se disputent Huahine. Les gens hostiles à la reine craignent ou feignent de croire qu'abandonnant notre parole nous ne redonnons son pouvoir à la reine. On arrivera à de meilleurs résultats quand ayant mis fin à l'espèce d'anarchie dans laquelle vit le pays on pourra montrer aux chefs élus que leurs craintes de restauration monarchique ne sont que chimères et que si nous voulons maintenant le calme à Huahine et empêcher toutes représailles nous entendons également nous substituer à la reine et conserver l'entière direction des affaires du pays.» (S.H.M. BB4 1585)



Des rapports postérieurs du fonctionnaire français qui s'appelle désormais l'administrateur des Îles Sous le Vent montrent les conditions dans lesquelles l'annexion a été obtenue :

«Le changement de gouvernement a été facilité à M. le Commissaire Général Chessé par l'impopularité de la famille régnante. L'ex-reine et le régent /Marama/ sont heureux de la pension de 1 600 piastres allouée par le commissaire général et ne fomentent plus de troubles.» (A 139 Océanie, rapport au gouverneur Gallet, 30 avril 1896).

Ces conflits qui ne vont pas sans rappeler ceux, analysés quarante ans plus tôt entre chefs titulaires et gouverneurs à propos du prélèvement des ressources des îles (chapitre V) se déroulent de manière analogue à Porapora où la population paraît, au contraire de celle de Huahine, «monarchiste» et verse directement le nouvel impôt de capitation, institué au moment de l'annexion, à l'ex-reine, au grand dam de l'agent spécial.

A Huahine, le rapport du commandant Sellier sur les conditions institutionnelles de l'annexion éclaire l'ensemble de la situation ; il confirme la transformation progressive des anciennes unités territoriales, réparties sur l'ensemble de l'île en «districts», superficies closes s'apparentant aux cantons français ; il confirme enfin la coexistence d'affiliations territoriales «réelles» et «latentes», il montre que l'institution d'un système de chefs dépendants directement de l'administration française découle de l'impopularité de la «famille royale», aux attitudes par trop prédatrices, et du conflit qui l'oppose à un certain nombre de gouverneurs, devenant alors «chefs de district».

«L'élection avait eu lieu par district, division familiale qui ne correspond pas du tout à la division territoriale bien préférable pour assurer le bon fonctionnement du gouvernement (...). Cette question avait déjà préoccupé le commissaire général qui aussitôt la fin du scrutin assigna la direction d'un village à chacun des chefs élus. Cette désignation fut basée sur un endroit où les chefs avaient leur domicile *ou leurs plus grands intérêts*. Elle avait d'abord donné lieu à une petite difficulté, les districts de Huahine étant au nombre de dix tandis qu'il n'y avait que huit villages. On arrangea tout en donnant deux chefs aux villages les plus importants, Maeva et Haapu.» (*D'où dans les documents des procès verbaux des revendications foncières de 1889, la séparation par exemple de l'agglomération de Maeva en est et nord*) (commandant Sellier de la goélette Papeete BB4 1585, souligné par moi.)

Les résultats de cette «élection» que l'on indique ci-dessous, accompagnés des commentaires de l'officier de marine, mentionnent des noms qui, pour beaucoup, sont toujours connus dans le Huahine actuel ; ils constituent ainsi la première articulation précise des faits évoqués dans ce volume avec la mémoire collective contemporaine : ainsi Tuari'ihonoa, père ou grand père adoptif de Thérèse Durand ; Tetua'apua ou Tutapu, grand père paternel de la même collaboratrice et père de Pouvana'a ' Oopa, le célèbre leader polynésien et sénateur de la Polynésie sur ses vieux jours.

Villages	Chef	Toohitu	Orateur
Fare	Tuari ihonoa ou Toata	Arioi ou Mahine	Pute
Puahua /Pu'aoa/	Meupeu /pehupehu/ ou Teriitaria /Teri'itaria/	Metuare ou Tute	Atu

*N.B. Le mari de la reine n'est qu'un homme de paille derrière lequel se cache Marama. Le jeune homme compte en effet retourner à Tahiti et comme c'est lui qui désignera son successeur il désignera Marama.*

<i>Maeva Nord</i>	<i>Fauraa /Faura'a ou Tefaura a ou Marcantoni</i>	<i>Parea .</i>	<i>Tuihiaa</i>
<i>Maeva Est</i>	<i>Tetuaapua /Tetua'apua ou Tutapu /Fa'aue/</i>	<i>Tefaataou /Tefa'atau/ ou Faaue</i>	
<i>Fareri'i Parea</i>	<i>Ioata ou Ari'imate Tutahi ou Ita'i Itai (B)</i>	<i>Tarioe ou Ti'itae Pa'a</i>	<i>To'ofa Temari'i</i>
<i>Ha'apu Nord Ha'apu Sud</i>	<i>Tamahahe ou Rupea Tevahine Mareatua (C) Pereue</i>	<i>Hinai Taihoropua ou Tavahi</i>	<i>Ahu Hata'aro</i>
<i>Maro'e</i>	<i>Pu'upu'u (D)</i>	<i>Farero</i>	<i>Turæ</i>

*Notes : B. Itai a été réélu à la place de sa femme, les indigènes ayant décidé de ne plus élire de femmes.*

*C. Perue est le seul chef réélu.*

*D. Pu'upu avait été chef avant 1893. Révoqué pour avoir protesté contre le pavillon de la reine, il a été réélu.*

Les changements qui ont lieu lors de cette deuxième mission de Chessé constituent les premières mesures de réorganisation administrative achevée dans les années 1899-1900 et que l'on va préciser ci-dessous.

## 7. La soumission de Ra'iatea (1896-1897)

Ra'iatea, toujours contrôlée en grande partie par les rebelles qui distribuent amendes, interdictions et réprimandes, taxent les commerçants, constitue toujours, selon l'expression consacrée, «une épine au flanc» du gouverneur des Etablissements Français d'Océanie. L'opposition que l'on a pu pressentir entre lui et le commissaire général de la République devient particulièrement explicite à propos de la politique suivie vis à vis de l'île centrale de l'archipel. Chessé, n'ayant pu entrer en contact avec le centre de la résistance — les quelques chefs réunis à Avera et une nouvelle «reine» élue vers 1894, Tu Taumata i te ra'i fille de l'ancien «roi» Tahitoe — se devait de remmener un «succès» dans ses valises avant son départ en France en décembre 1895 ; il a pu, par le biais d'intermédiaires divers, obtenir une nouvelle signature d'un accord de «protectorat» de la part d'une fraction même des rebelles, dont l'autre partie s'oppose à toute espèce de relation avec la France. Le gouverneur Papinaud ne manque pas une occasion de stigmatiser cette initiative (par exemple, «les choses sont plus difficiles et plus compliquées dans l'archipel des Sous le Vent depuis la mission Chessé». Lettre au ministre, 15 février 1896, A 139). De fait, les instructions adressées au commandant du *Pape'ete* aux Sous le Vent depuis 1893 sont particulièrement perplexes : «En ce qui concerne Avera, prudence particulière, votre situation vis à vis de ces protégés est loin d'être clairement définie.» (S.H.M. BB4 1585, Instructions du commandant de la station au lieutenant de vaisseau commandant le *Pape'ete*, 18 juillet 1896). Le gouverneur semble dès le début de l'année 1896 pousser à l'emploi de la force contre Ra'iatea, ce qui marque une grande évolution par rapport à ses positions antérieures. Cela paraît alors la seule position pour trancher une situation intenable, les résidents français de Ra'iatea se voyant reprocher par les rebelles de ne pas appliquer certaines clauses du nouveau traité de protectorat passé par Chessé.

Le 14 juin 1896, le gouverneur par intérim, Gallet, préconise la mobilisation de trois cents soldats sur le conseil de l'administrateur-résident Desaille, très favorable à une intervention militaire. L'intervention est en effet à l'ordre du jour car le ministre des Colonies, Lebon, va jusqu'à en informer son homologue de la marine : «ayant épuisé toutes les possibilités de conciliation», il lui demande la disposition du *Duguay Trouin* et d'autres navires de guerre (A 139). Par le même courrier, le ministre des Affaires étrangères est informé ; il paraît réprouver l'intervention sans pouvoir s'y opposer ; le même mois, le ministre de la Marine transmet le rapport du capitaine de vaisseau commandant la Division Navale du Pacifique élaboré en juillet : le corps d'intervention doit débarquer à Uturoa déjà occupé par l'infanterie de marine, se scinder en deux, intervenant respectivement sur Tevaitoa et Avera. (loc. cit.)

Le 17 octobre 1896, le ministre des Colonies est informé de la décision d'intervention prise en conseil des ministres et du rappel du *Duguay Trouin*, et de la mise à disposition de l'*Aube* appartenant à la station locale de Tahiti. A partir de ces dates, le processus d'interventions est lancé et dépend de la Division Navale du Pacifique et du gouverneur Gallet. Fin décembre 1896, le *Duguay Trouin* est toujours attendu à Ra'iatea où l'*Aube* est déjà arrivée.

D'après O'Reilly (1975 : 552), l'intervention décrite par le plan de campagne déjà évoqué commence le 2 janvier. Elle est ainsi relatée par une dépêche télégraphique du dossier A.N.S.O.M. A 139, envoyée d'Auckland le 15 février :

*«Navires Duguay Trouin, Aube arrivés Raiatea. Déploiement force cinq cents soldats et marins et treize auxiliaires. Délai de quatre jours aux rebelles. Chef Teraupoo compte sur protection Angleterre. Grand chef Tahaa et plusieurs autres chefs du gouvernement rebelle se sont soumis avec 1600 hommes. Co-*

*lonne a attaqué le 3 janvier Tevaitoa. 17 insurgés tués, quatre marins français blessés. Le lendemain 284 rebelles ont fait soumission y compris femmes et enfants. Les trois centres de rébellion Tahaa, Opoa, Tevaitoa ont été détruits par troupe expéditionnaire et navires de guerre. 1708 indigènes réfugiés Uturoa 60 fusils pris.»*

Le même jour, une autre dépêche précise :

*«Chefs de l'île Tahaa pris sauf Teraupoo. Chef Tevaitoa tiennent toujours. 26 rebelles tués, 12 blessés. 116 chefs et meneurs exilés.»*

Enfin, une troisième dépêche envoyée d'Auckland le 15 mars indique le terme de l'intervention :

*«26 derniers rebelles armés se sont rendus. Compagnie infanterie de marine revenue Nouméa. Teraupoo envoyé Nouméa avec neuf meneurs sur Aube. 47 rebelles tués, 214 fusils pris.»*

(Dépêches signées Gallet, directeur de l'intérieur.)

Le 25 février 1897, le *Messageur de Tahiti* qui fait figure d'organe officiel du gouvernement des E.F.O. mentionne la messe d'action de grâces célébrée à l'occasion de la pacification des Iles Sous le Vent. Les principaux meneurs de la rébellion sont, on l'a vu, exilés à Nouméa puis aux Marquises – ainsi pour Tau l'orateur (*auaha*) de la reine dissidente de Huahine Teuhe ; des confiscations de terre sont décidées à leur encontre, mais ne prennent que peu d'effet pour des raisons tenant aux codes culturels polynésiens relatifs aux problèmes fonciers sur lesquels on va revenir ; cette inefficacité des confiscations de terre est la première difficulté rencontrée par l'organisation politico-administrative qui dès 1897-1898, s'ébauche aux Sous le Vent.

## 8. Institutions françaises aux Sous le Vent : « que faire de l'archipel ? » (1897-1900)

L'annexion des Sous le Vent réalisée, les vestiges des anciennes chefferies définitivement marginalisées, l'ensemble du personnel désormais nommé indigène sous contrôle direct de l'administration française, que faire de l'archipel ? Telle est la surprenante question qui semble se dessiner dans les divers documents qu'on évoque ci-dessous et qui, de correspondances officielles en rapports d'inspections, de décrets en arrêtés, élaborent peu à peu les formes institutionnelles dans lesquelles vont vivre, jusqu'à ce que l'auteur de ces lignes les rencontre dans les années 1975-77, les plus âgées des collaborateurs de ce travail. La réponse à la question « que faire de l'archipel des Sous le Vent » est sans doute simple à trouver : un modèle de développement agricole, placé entre les mains d'un colonat que l'on pensera un moment aller chercher en France ; à la question « comment faire », la réponse est bien moins aisée. Certes, ici comme à Tahiti, quarante années auparavant, la vision des chargés de mission des gouverneurs, des inspecteurs généraux, s'accorde sur le « néant » législatif et organisationnel — tant est encore grand l'aveuglement ethno-centriste des responsables ; et il s'agit donc de monter quasiment de toutes pièces une machinerie législative qui puisse organiser l'archipel des Sous le Vent sur le modèle, en somme, de la France républicaine.

Dans cette mise en place institutionnelle deux points centraux : l'état civil, la législation foncière. L'un ne va pas sans l'autre, le but ultime de l'opération étant de dénombrer nominalement les terres non exploitées, d'en décréter après des délais légaux la confiscation par les Services des Domaines, qui pourra ensuite les vendre au colonat espéré. Le champ paraît libre : il ferait beau voir en effet que les Polynésiens des Sous le Vent s'avisent encore de se rebeller. De fait, l'annexion des années 1895 amorce une ère de stabilité politique qu'on pourrait alors croire éternelle. Cependant, les projets d'imposition du code civil, l'institution de la « propriété individuelle » donnent lieu à des situations foncières d'une telle confusion que ses résultats se font sentir jusqu'à nos jours — où, rappelons-le, les revendications foncières établies quelques années après la signature des documents d'annexion constituent toujours une référence importante des situations foncières. C'est cette confusion qu'on veut ici mettre en évidence, et qui procède de l'inadéquation des modèles culturels alors confrontés : à la perspective hyper volontariste des responsables français, qui montre le mépris dans lesquelles sont tenues les « populations primitives » des Sous le Vent (Chessé) s'oppose le pragmatisme de la tenure foncière polynésienne, qui semble toujours parvenir, plusieurs décades après, à tourner les complications du code civil et de la « propriété individuelle », à ignorer avec une désinvolture parfois totalement innocente les décrets, les arrêtés et les notes administratives : réponse du « berger à la bergère ». Les inspecteurs généraux, les gouverneurs avouent successivement leur échec ; hélas, il est des individualités à qui profite le vide juridique et qui, jouant sur ce qu'il est convenu d'appeler la naïveté polynésienne — en fait une totale indréductibilité sur l'existence de relations où l'on peut à jamais aliéner une parcelle de terrain — se constituent alors de grands domaines fonciers — mais pour la plupart peu ou pas gérés ni exploités. On reviendra dans la deuxième partie sur l'importance de cette dépossession foncière à la lumière d'un dépouillement des procès verbaux de terre. Il est à remarquer, avec F. Ravault (1980) que cette dépossession sera pour partie rééquilibrée, dans les décades suivantes, par la plasticité et la simplicité d'un système implicite qui tend à intégrer des étrangers, par alliance, dans des unités résidentielles, et, avec eux, les droits d'usage afférents aux domaines qu'ils avaient cru confisquer à tout jamais.

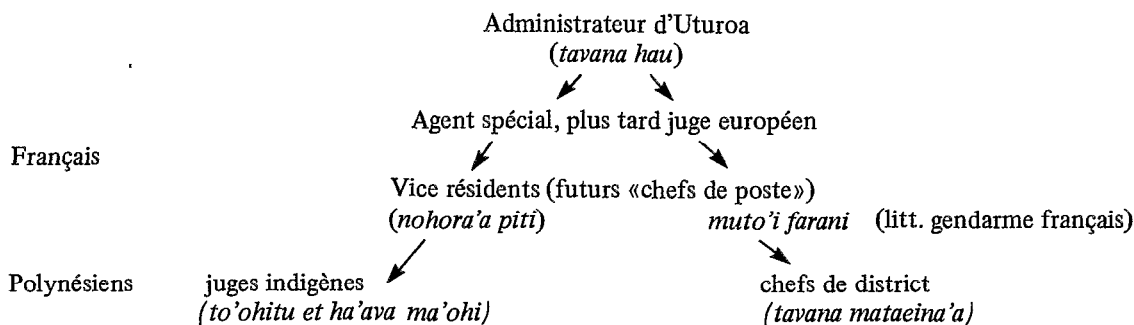
Les questions qu'on aborde ici ont fait l'objet d'une abondante littérature souvent remarquable (Panoff 1966, Ottino 1972, Oliver 1975, Ravault 1980, Robineau 1981) et il n'est pas dans mon propos d'y revenir. Je souhaite plutôt, je l'ai dit, montrer à nouveau comment, dans la période même où une culture alors dominante, au moins politiquement, la culture française de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, tente de s'institutionnaliser,

la culture ou la néo culture polynésienne imprime sur elle la marque de ses matrices, de ses points forts ; à la limite, l'abondance même des matériaux anthropologiques sur la question foncière constitue un phénomène du même type, elle projette dans la littérature la place centrale du fait territorial – et foncier, à partir des institutions coloniales –, dans la culture polynésienne.

Pour fixer les idées, il est utile de confronter les dispositions principales du code civil français et ce que l'on peut reconstituer des pratiques et normes foncières polynésiennes de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle.

Modèle du code civil	Modèle polynésien
Propriété individuelle ; droit d'user et d'abuser (Art. 544)	Droit d'usage
Droits égaux à tous les descendants d'un défunt, qu'ils soient présents ou absents	Principe de résidence et donc de présence, avec droits «latents» pour les absents
Nul n'est censé rester dans l'indivision	Droits d'usage indivis assortis du principe de résidence
Discrimination à l'égard des enfants naturels et des enfants adoptifs	Principe de résidence
(Ravault 1980 : 75)	(Ottino 1972 ; Oliver 1975)

C'est dans ce cadre, parfaitement conflictuel, que s'élabore, très rapidement après la mission Chessé de 1895, la nouvelle législation des Iles Sous le Vent. On a évoqué ci-dessus l'appareil administratif qui forme désormais le cadre de référence politique.



– Organisation administrative des Iles Sous le Vent à partir de 1896 environ –

Dès décembre 1895, c'est-à-dire peu avant son départ, Chessé émet ses idées sur la législation à adopter dans la nouvelle possession française. Son premier souci est l'état civil, une préoccupation qui subsistera jusqu'à nos jours, avec la pratique toujours répandue de changer de nom au cours de l'existence, ou d'être différemment nommé selon les contextes. Chessé écrit à cet égard :

«La première chose à faire pour nos résidents et vice résidents en la poursuivant sans relâche chaque jour est le dénombrement de la population en établissant du même coup l'état civil qui n'existe pas peut-on dire. Le pasteur tient enregistrement des baptêmes et des mariages qu'il fait ; des décès il n'est point question et les chefs de district ou le secrétaire du gouvernement, parfois les deux, tiennent des registres de la population, ou, pour parler plus exactement, des habitants qui ont des propriétés dans chaque district et ce pour l'impôt de capitation prélevé chaque année. Dans ces conditions étant donné qu'il n'y a qu'un seul pasteur pour chaque île (...) que les inscrits d'un district (...) peuvent ne pas habiter dans le territoire de ce district (...) que le plus souvent l'inscrip-

tion n'est pas sous un même nom (un même individu s'appelle ici Hinoi, là Tapoa, et ailleurs Ari'iaue ou Mahine), nous devons faire établir pour chacun une carte d'identité individuelle et pour chaque famille un livret de famille.» (A 145 92 A.N.S.O.M.)

Cela paraît un excellent exemple du juridisme qui prévaudra également dans la législation foncière, avec les résultats que l'on a laissés pressentir : *si* chacun a une carte d'identité, *alors* il ne changera pas de nom (la mineure de ce syllogisme étant, la carte d'identité *est* le nom ; mais évidemment, rien n'empêchera jamais aucun Polynésien de changer de nom, même quand il est l'heureux possesseur d'une carte d'identité ; pas plus d'ailleurs que d'utiliser une terre dont il n'est pas le propriétaire légal.)

Une lettre du même Chessé au ministre montre comment les «codes des lois» missionnaires, régulièrement révisés et toujours en vigueur, vont servir de support à la législation française des Sous le Vent, qui restera différente de celle de Tahiti où depuis 1880 le code civil français est quasi automatiquement appliqué.

«Le ministre a bien montré sa volonté de lutter contre les tendances qui n'ont que trop prévalu déjà de traiter comme des générations vieilles de plusieurs siècles de civilisation européenne des peuplades qui en sont encore à l'âge où nous étions nous-mêmes il y a quinze siècles.» (A.N.S.O.M. A 145 92)

Les «lois codifiées de l'archipel des Iles Sous le Vent» sont promulguées en 1898 ; elles reprennent pour l'essentiel les derniers codes des lois en vigueur dans les îles, en y adjoignant des dispositions d'une importance considérable pour les communautés polynésiennes, essentiellement relatives au fonctionnement de la justice et à la législation foncière. Il ressort de ces dispositions que les Européens résidents peuvent se soumettre soit à la justice indigène soit au tribunal de première instance d'Uturoa qui sera bientôt créé ; le principal objet de la législation foncière est de procéder au dénombrement des terres et de leurs ayants droits.

Au terme de l'arrêté du 22 décembre 1898, chaque habitant des Sous le Vent est tenu de déclarer ses revendications de propriété sur des terres à des comités, nommés par arrondissements (*tuha'a*) ; ces comités sont constitués de «6 chefs ou *to'ohitu* désignés par le gouverneur et siégeant sous la présidence de l'administrateur» (rapport de la commission Fillon de 1911, Océanie 122). La commission devait faire publier la revendication au *Journal Officiel* des Etablissements Français de l'Océanie après avoir d'abord «recherché au moyen de preuves écrites ou testimoniales le bien fondé des oppositions faites devant elles» (ibid). Leur décisions étaient susceptibles d'appel devant une juridiction spéciale (un tribunal supérieur d'appel siégeant à Pape'ete). En cas «d'insuffisance elles attribuaient les terres aux Domaines» (ibid). La publication au J.O. devait être suivie d'un délai de six mois qui pouvait permettre aux contestations d'apparaître.

Les résultats apparaissent dans différents rapports d'inspection (Fillon 1908, 1911) et d'autres documents officiels. Fillon écrit par exemple :

«Il est malheureusement trop certain que les commissions spéciales instituées dans les Iles Sous le Vent en 1898 ont consacré de nombreuses injustices dont pâtissent surtout les partisans de la France.» (A.N.S.O.M. Océanie 65).

Cette dernière remarque est contradictoire avec d'autres témoignages sur le rôle très influent joué par l'administrateur des Sous le Vent qui, rappelons-le, présidait toutes les commissions des terres.

Fillon poursuit :

«La superficie des concessions n'est pas indiquée, elles ne sont pas publiées au Journal Officiel, l'administrateur des Iles Sous le Vent n'est même pas au courant, seul l'agent spécial Mati placé sous ses ordres en a connaissance.» (ibid.)

En 1911, le rapport sur les commissions d'attribution des terres instituées par le gouverneur Bonhoure, rapport qui vise explicitement à imposer le code civil français aux Sous le Vent, remarque :

«Un point capital avait été oublié dans l'arrêté de 1898 /instituant les *tomite*/ l'établissement d'un bornage préliminaire ou postérieur au jugement mais en

faisant en quelque sorte partie intégrante. Peu d'indigènes du reste ont réclamé le bornage (...). La plupart des propriétaires définitifs reconnus par les commissions locales ne possèdent en réalité qu'un titre illusoire. Il y a mieux (...). Tandis qu'un revendiquant réclamait sous un certain nom une propriété ayant dans son idée une certaine étendue et l'obtenait, tels autres réclamaient des parcelles de la même propriété et l'obtenaient également sans que le premier put s'opposer à la nouvelle attribution de ces parcelles qui, affublées de noms différents, n'avaient plus la même identité. Les exemples de ces sortes d'évictions indirectes abondent.» (A.N.S.O.M. Océanie 122).

En 1903 l'inspecteur général Salles remarque :

«Des terres ont été confisquées et attribuées au Domaine local comme appartenant à des rebelles de 1897 : ce faisant on n'a pas tenu compte de ce que pendant les troubles il y a eu des familles dont les membres se sont divisés en deux camps : par suite la propriété chez les indigènes étant familiale et indivise nos partisans se sont trouvés dépouillés en même temps que les dissidents. Les commissions ont souvent siégé avec un ou deux membres seulement, le fait qu'elles soient composées de juges de district laisse place à toutes les influences, amitiés ou rancunes.»

En octobre 1922, le gouverneur Rivat renchérit. Parlant d'un «chaos foncier inimaginable» il remarque :

«à l'heure actuelle, les propriétaires ne sont connus que par leur nom ; or il arrive fréquemment qu'une terre aie plusieurs noms ou qu'une terre d'un certain nom se subdivise en noms différents (...) A ce doute qui plane sur l'identité de la terre, il faut ajouter la difficulté de connaître les véritables propriétaires, l'indigène laissant l'indivision se perpétuer et s'accroître indéfiniment.»

Le cadastre, pourtant institué à Tahiti en 1862 (!) et mis en route à Ra'iatea dans les années 1900-1910, n'est qu'à peine ébauché du fait du manque de personnel, de la difficulté des mesures dès que l'on s'éloigne des étroites plaines littorales, de l'imprécision ou de la mauvaise volonté des Polynésiens qui commencent à percevoir où les mène l'entreprise des revendications. Les indivisions se perpétuent et s'accroissent indéfiniment du fait de la nécessité d'huissiers et d'hommes de lois pour les résoudre, absents aux Sous le Vent ou dont le concours, devant des situations où une parcelle est revendiquée par trente ou quarante personnes ne parlant pas le français est d'un coût financier généralement supérieur — en traductions en documents innombrables, en frais de justice — à ce que peuvent se permettre des familles polynésiennes moyennes. Ceci amène certains ayants droits à vendre des parts d'indivision à des étrangers et à introduire par ce biais un processus de dépossession foncière que l'administration française est loin de décourager. En déplorant que le cadastre ne soit toujours pas achevé en 1922, le gouverneur Rivet rappelle «qu'il lui eut été ainsi permis d'apprécier l'avantage qu'il y aurait pour la colonie à voir prendre de l'extension à la propriété foncière aux mains des Européens.» (A.N.S.O.M. Océanie 121). En définitive, les *tomite* des années 1898 fixent, aux Sous le Vent, l'état de répartitions territoriales que la culture polynésienne semblait avoir voulu toujours transitoires et que les missionnaires anglais n'avaient pas remis fondamentalement en cause. L'image donnée par les revendications publiées au J.O. en 1899-1900, et que l'on a utilisées ci-dessus (chapitre III) profondément contraires au résultat que l'institutionnalisation française des années 1898 entendait donner : des groupes de co-héritiers se spécifient remplacés quelques décades plus tard (années 1930) par d'autres groupes ; en 1946, lors de l'établissement de la matrice cadastrale de Huahine, par d'autres encore ; rien à voir avec le droit d'user et d'abuser de la famille nucléaire et du père de famille qui la résume.

En 1976, Ruroa Tapi évoquait les *tomite* :

«Tu te souviens de cette histoire aux Australes, où des gens ont donné des terres aux chefs qui les voulaient ? Ils voulaient cet endroit, ils ont expliqué à quelqu'un de préparer une barrique d'alcool et les chefs leur ont donné à boire puis quand est venu le moment des *tomite*, les chefs ont immatriculé leurs



terres. Les gens étaient vraiment stupides (*po'iri*). Comme les Teurura'i, ils ont beaucoup de terre mais c'est depuis l'époque des *tomite*. Les chefs ont immatriculé les terres qu'on leur donnait, c'est pour ça que leurs terres étaient grandes. Les *tomite* ça a commencé à Tahiti et ici ça a commencé en 1898 ; et ça s'est terminé en 1905 quand je naissais. Après les Tahitiens ne parlaient qu'avec les *tomite* (*na ni'a te tomité*). Comme par exemple avec un frère : on parle d'immatriculer une terre, on dit qu'à partir de maintenant cette est à toi et tu t'installes dessus ; à partir de ce moment-là, il n'y a que toi à en être propriétaire. Ça la loi est intelligente (*maramarama*), maintenant les gens sont intelligents. Par exemple, Marcantoni, du fait qu'il était *popa'a*, il a fait immatriculer ces terres au nom de sa femme parce qu'il était intelligent, il connaissait toutes ces choses depuis la France. Il connaissait la loi *popa'a*. Parce que si c'est moi qui fais le *tomite*, c'est moi le propriétaire et moi seul. C'était le papa de Thérèse (a) qui s'occupait du livre des *tomite*. C'était le chef de poste, c'est lui qui s'occupait de l'état civil, les chefs de districts tahitiens étaient simplement «secrétaires d'état civil». Tout ça en fait c'est mon père qui m'en a parlé, je ne connaissais personne de cette époque.»

(a) un gendarme français.

Des groupes se délimitent par des arbitrages successifs qui opèrent dans l'espace juridique dessiné par le colonisateur, une sorte de redécoupage constant qui tient compte, au contraire de l'arbitraire du code civil, de la fluctuation des effectifs démographiques. Il est d'ailleurs possible que la grande période de dépossesion foncière — qui s'amorce en 1898 et se poursuit jusque dans les années 1930 — soit précisément liée aux capacités d'adaptation aux conditions démographiques de ce système foncier implicite qui se laisse dessiner «derrière» les procès verbaux, les ventes sous seing privé — permettant de répartir les terres à des collatéraux — ; en 1898 les effectifs sont au plus bas, des terres sont vacantes ; dans les années 1930 la courbe démographique commence à remonter. On aura l'occasion de revenir plus clairement sur ces détails dans le prochain volume, qui s'organise autour de quelques itinéraires de vie, de ces vies qui s'ébauchent précisément alors que «les lois codifiées» sont à peine promulguées, que les gens des Sous le Vent apprennent à connaître les administrateurs et les juges, qu'ils se laissent aller dans cette sorte de silence stupéfié, de routine tranquille, qui est la marque des périodes coloniales ; de ce silence dans lequel ils sont projetés, rythmés par le chevauchement sourd du récif, à peine troublé par le vapeur d'Auckland, de ce silence d'où, par pudeur peut-être, ou par résignation, ils ne semblaient pouvoir être tirés.

Chapitre 7

**MÉTAPHORES HISTORIQUES**

Les ordres internes des processus historiques ayant impliqué la société polynésienne du XIX<sup>ème</sup> peuvent être vus comme la projection de formes culturelles fondamentales et donc comme autant de « métaphores » de ces formes ; l'opposition entre gens du « sacré » (*mo'a*) et gens du profane (*noa*) trouve par exemple un écho dans l'appropriation par les chefs *ma'ohi* des premières églises protestantes. Cela ne signifie nullement — et il convient d'y insister encore — que la société *ma'ohi* prise comme ensemble de formes symboliques se soit reproduite telle quelle en intégrant purement et simplement les événements extérieurs et les conjonctures ; tout montre le contraire, mais l'ensemble des faits longuement évoqués montre aussi, et en même temps, que sans la prise en compte de ces formulations métaphoriques ces processus historiques sont illisibles. On a insisté longuement ainsi, sur la perte de sens — c'est-à-dire la destructuration symbolique — consécutive à des situations où les pratiques résultant de différents projets culturels constituent en elles-mêmes un démenti aux interprétations ou aux structururations disponibles dans la conscience collective polynésienne ; il en va ainsi par exemple de la « trahison » de l'Angleterre, alliée tribale de par l'adoption de « son » dieu, du « vrai » dieu ; il en va de même de l'amère désillusion provoquée dans les années 1825 par l'échec du développement commercial et donc par la conscience soudaine du caractère aléatoire des gratifications auxquelles auraient pourtant dû conduire, en toute logique métaphorique, le rejet des dieux polynésiens et l'adoption du « vrai » dieu. Sans métaphore culturelle, pas de conjoncture historique ; mais les conjonctures une fois structurées démentent la pertinence des métaphores.

Je n'ai pu disposer, pour chaque processus ou chaque conjoncture examinés, d'éléments documentaires d'une égale valeur ou d'une égale pertinence, permettant de reconstituer *explicitement* le champ de ces projections culturelles polynésiennes structurant l'événement selon un code propre. Il me paraît d'ailleurs excessivement probable que les analyses polynésiennes des confrontations culturelles du XIX<sup>ème</sup> siècle furent, pour ainsi dire, d'une inégale densité ; et que ces métaphores s'élaborèrent dans les trente premières années du contact avec l'Europe se projetant ensuite comme un écho dans les processus ultérieurs, qui en démentaient l'ordre interne avec une netteté de plus en plus désespérante.

En ce qui concerne l'histoire hawaïenne de la même période, M. Sahlins a pu brillamment reconstituer l'interprétation culturelle de l'arrivée de Cook de 1778 et les arrangements symboliques consécutifs. Il fut aidé en ceci par le talent mythologique hawaïen et par les remarquables coïncidences entre les événements de cette seconde visite et les grands rituels annuels du Makahiki célébrant le retour du dieu-chef Lono, retour destiné à assurer la fertilité de la terre ; le dieu-chef extérieur est en compétition avec le dieu autochtone Ku, associé avec la dynastie régnante (Sahlins 1981 : 18). Le rituel du Makahiki s'engage dans la période où la constellation des Pléiades apparaît à l'horizon ; le rituel implique le déplacement de l'effigie de Lono autour de l'île dans le sens des aiguilles d'une montre. Pendant ce déplacement, le dieu reçoit des prestations le consacrant comme maître de la terre et de la production ; cependant, le rituel se clôt par la « mort rituelle » de Lono, dont l'image est démantelée ; une « pirogue de Lono » est chargée de provisions et mise à l'eau, en direction de Kahiki, terre mythique d'origine du dieu.

Dans sa visite de 1778, Cook arrive au large de Maui le 26 novembre 1778 soit une semaine après l'apparition des Pléiades ; il commence une circumnavigation de l'île de Hawai'i le 2 décembre, date à laquelle se ferment les temples dédiés à Ku, rival de Lono, et à laquelle prend place le déplacement circulaire de l'effigie il mouille à l'endroit où le circuit rituel de l'effigie se termine ; les prêtres hawaïens l'emmènent dans des temples dédiés à Lono où des prestations en nourriture lui sont continuellement offertes ; Cook quitte Hawai'i quasiment à la date exacte du grand rituel annuel, mais une rupture de mât le contraint à revenir. Les temples de Ku sont alors réouverts ; et ce retour est donc interprété comme un geste hostile de Lono « réclamant son dû », c'est-à-dire le contrôle de l'île de Hawai'i ; les relations entre Hawaïens et Anglais se détériorent alors rapidement. En février 1779, Cook est tué par la foule hawaïenne massée sur la plage de la baie de Kealakekua ; deux jours après, alors que la situation entre Anglais et Hawaïens est très tendue, deux prêtres de Lono ne craignent pas de se rendre à bord du *Résolution*, porteurs d'une partie du corps de Cook — im-

médiatement partagé après son meurtre collectif — en demandant si «Lono reviendrait bientôt» (Sahlins 1981 : 24). La mort de Cook-Lono profite à Kamehameha, chef titulaire de Hawaï'i, associé à Ku, rival du dieu mort, qui maîtrise ainsi à la fois l'extérieur et «l'autochtonie» ; elle fonde une logique, celle-ci très analogue à la logique *ma'ohi*, d'association à l'Angleterre et délimite une période historique d'abondance présumée ; les développements subséquents mettent en cause ces visées culturelles autant que l'ordre culturel interne lui-même — notamment la cohérence des oppositions chefs /gens du commun, hommes/femmes, *tapu/noa*.

Je n'ai trouvé nulle part de témoignage permettant de reconstituer avec une égale cohérence la conceptualisation *ma'ohi* de l'arrivée d'étrangers blancs, ni des relations partielles que l'événement pouvait entretenir avec certains schémas mythiques disponibles ; il est vrai qu'une conjoncture de la sorte n'a qu'une infime probabilité de se répéter. Il reste, on l'a vu, que la forme spécifique prise par les premières relations de la société *ma'ohi* avec les «découvreurs» marque d'une inégalable force les perspectives historiques ultérieures.

La mythologie *ma'ohi* assigne aux terres extérieures un rôle central, probablement lié à de longues élaborations rétrospectives sur les migrations.

Ellis (ed. 1972 : 239) rapporte que les premiers bateaux européens «furent considérés comme des îles habitées par des êtres d'une nature suprême, sur ordre desquels les éclairs s'allumaient, le tonnerre grondait». Cette notation est certainement approximative, mais la comparaison des navires du XVIII<sup>ème</sup>, imposants dans le contexte technologique *ma'ohi*, à des îles a certainement une vraisemblance culturelle ; la même image est remarquée par Sahlins pour Hawaï'i, et l'on sait de plus qu'une métaphore courante consistait à comparer l'organisation socio-politique d'une île ou d'une «alliance» à une pirogue (*va'a*). De plus, de nombreux mythes d'origine donnent de la segmentation territoriale l'image d'un fragment d'une île dérivant à partir d'une autre — ainsi Tahiti comparée dans certains mythes à un poisson issu de Ra'iatea. Cela ne signifie nullement, évidemment que les *Ma'ohi* prirent effectivement les navires pour des îles, mais il n'est nullement exclu que l'image ait été effectivement utilisée ; dans ce sens, les navires apparaissent comme des sortes de segmentations territoriales de l'Angleterre. Il est bien possible que l'on puisse repérer partout la tendance, notée par Tyerman en 1821, d'assigner une «supériorité à tout ce qui vient de l'extérieur» ; en fait, l'opposition entre l'autochtonie et l'étranger, entre chefs «titulaires» et «tribaux», entre Hawaï'i «les requins qui voyagent sur la terre» (chefs d'origine extérieure) et la dynastie autochtone, n'est pas d'une telle simplicité. D. Oliver (1974 : 778 sq.) critique la popularité du schéma opposant une migration extérieure à un peuplement autochtone, en concluant plutôt pour un développement interne de la stratification (chap. 24). Ceci dit, il reste que de nombreux schémas mythiques tiennent compte de cette opposition ; ainsi, la relation Ra'iatea/Tahiti, Ra'iatea/Huahine avec, dans ce dernier cas, la très parlante opposition entre les deux divisions d'Ama et d'Atea — «la lointaine», mais aussi «le balancier» — originaires de Ra'iatea, et les huit autres divisions de l'île (chapitre III).

L'opposition de l'arrivée extérieure et des principes «d'autochtonie», — tellement manifeste dans les systèmes fonciers avec la question de la «présence», reste un schéma culturel de base.

Il est inutile d'insister encore sur l'incorporation de l'Angleterre à l'ensemble territorial *ma'ohi*, ce que Sahlins appelle pour Hawaï'i la «connexion britannique de Kamehameha». Il suffit de rappeler que le drapeau britannique offert par Wallis aux chefs de Papara resta très longtemps attaché au *maro 'ura* (d'après T. Henry, ed. 1968 : 24) aussi bien que les cheveux d'un des mutins du *Bounty* ; et qu'en tout cas l'emblème anglais constitua pendant longtemps — au moins jusqu'en 1808, date à laquelle il est offert à 'Oro par les chefs ligués contre Pomare II — une référence symbolique directe de la réalité territoriale. Comme on l'a vu (chap. II) si cette connexion symbolique avec l'Angleterre est expressément revendiquée, ses modalités ne sont pas dépourvues d'ambiguïté ; Pomare I et d'autres chefs importants se situent dès les visites de Cook puis de Bligh dans une relation d'égal avec le «roi George» ; aussi l'expression de «culte du cargo» que Sahlins croit pouvoir diagnostiquer dans le geste du Hawaïien qui s'empare sans autre forme de procès de la ligne de sonde du *Résolution* paraît peut-être excessive dans le contexte tahitien.

La discussion de l'ensemble des conceptualisations des relations entre composantes de la société *ma'ohi* et équipages et officiers des navires anglais demanderait à elle seule un chapitre, voire un volume. De même que dans le cas de Hawaï'i, le premier geste du premier *Ma'ohi* à mettre le pied sur le pont d'un navire anglais est de saisir le loch, comme si, en somme, il y avait droit (Journal de bord du *Dolphin* cité par le *Mémo-*

rial Polynésien) cependant les phases de vols – ou de «vols» s'il s'agit bien d'un «culte du cargo» – alternent avec des phases de relations très contrôlées. La grande majorité des visiteurs considérés comme de marque entre 1767 et 1797 reçoivent dans les occasions ritualisées deux biens essentiels : des porcs et de jeunes bananes plantains *mei'a*. La place de la banane plantain dans l'univers symbolique *ma'ohi* paraît bien, malgré les réserves précédentes, confirmer l'impression d'une relation entre *Maohi* et Anglais ritualisée et s'apparentant à une relation à des dieux. Ainsi d'après Oliver, la banane plantain avait trois significations : elle était emblème de paix, signe de déférence, mais aussi substitut des victimes humaines aux dieux (107-108) ; elle était partie intégrante de l'offrande aux responsables territoriaux des «premiers fruits» (261, 263) ; elle était offerte aux dieux tutélaires après les naissances et l'enterrement du cordon ombilical (422), dans les enterrements (490) et dans de nombreux rituels se tenant sur le *marae* (497-498) ; elle tenait lieu du défunt dans des cérémonies de deuil (510), était offerte aux *ari'i* se déplaçant (748) ; mais surtout elle était offerte «aux chefs et étrangers de rang visitant l'île» (Morrison cité par Oliver 345-348). Que des officiers anglais aient été pourvus de ce rayonnement essentiel conféré par le *mana* paraît assez évident. (Baré 1985)

C'est une des dimensions essentielles de la mythologie polynésienne de faire descendre les «gens de *mana*» (*feia mana*) des dieux, selon une série univoque, un «continuum». Les officiers anglais contrôlent la foudre des canons ; leurs épauettes et leurs bicornes brillent (Tyerman 1821, Montgomery 1841 (1832), Journal de bord du *Dolphin*, 1767) or les *ari'i* sont «comme l'étoile du matin», leurs entreprises doivent être «couronnées de splendeur (*hanahana* – c'est-à-dire de «brillant» telles les actuelles médailles et décorations *feti'a hanahana*, «étoiles brillantes») – et leur parole doit être comme la foudre (*patere*) (Préceptes de Tetunae, cités par Oliver 1067-1068) ; leur corps enduit de *mono'i*, épilé, doit briller lui aussi. Le concept de *mana* ne se définit pas seulement par la multitude de réalisations différentes notées par Oliver, mais aussi par l'efficacité de l'action sur le monde ; le *mana* est lié à «la compétence professionnelle» (occupational skill) et dans ce sens les objets en fer, les miroirs, la solidité des tissus, la technologie du *mana* européen.

Dans les mêmes années à Hawaï'i, Sahlins observe à peu près que «les chefs étaient aux Européens ce que la population était aux chefs». A ce niveau de généralité, il serait sans doute plus exact pour la situation tahitienne de dire que la population était dans un rapport analogue aux chefs et aux Européens. Il est exact que la période d'influence anglaise sera vue comme pouvoir britannique (*hau peretane*) et que la L.M.S. de Londres sera vue comme la «société parentale» (*taiete metua*). Mais dans l'offrande des bananes plantains, c'étaient peut-être des dieux qui communiquaient avec d'autres dieux. Tamatoa III «Tapa», chef suprême de Ra'iatea, avouera à un missionnaire qu'une de ses grandes hontes avait été de se faire littéralement adorer comme un dieu sur la terre «qu'il ne savait ne pas être». Etrange phrase.

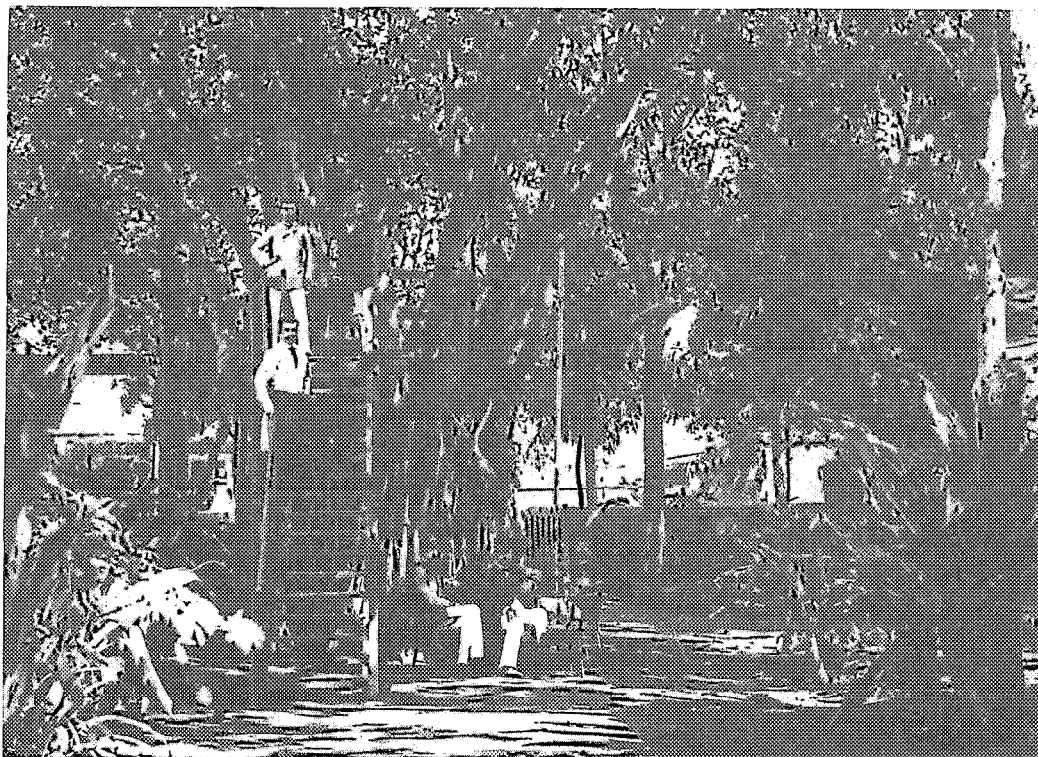
Les conversions au protestantisme constituent la conséquence directe – et en somme, remarquablement logique – de l'incorporation de l'Angleterre à la terre, de l'Union Jack au *maro 'ura* puis au drapeau tahitien de Pomare IV. Elles poussent cette logique jusqu'au point où le dieu britannique est investi du *mana ma'ohi* – du *mana* qui est encore alors suffisamment évident dans les réussites techniques des missionnaires – les forges, les bateaux, l'écriture. Les gens de la L.M.S. prennent la place quelque peu analogue à celle des grands prêtres (à Hawaï'i Kamehameha dira explicitement d'un missionnaire américain qu'il est son *tahuka nui*, d'après Sahlins 1981) mais l'opposition entre «gens du sacré» et «gens du profane» est menacée : les calvinistes veulent que chacun soit égal devant Jehovah, et cela n'est nullement l'affaire des chefs. Les temples sont à eux : dans ses déplacements avec sa suite, Pomare IV y campe ; ils y font émettre des avis publics, les églises insulaires sont leurs choses. Les «contributions» – diablement obligatoires jusque dans les années 1840 – se constituent comme la métaphore de la redistribution vivrière, dans le nouvel ensemble territorial symbolique incluant l'Angleterre où, comme dira Florence Nightingale, «on ne peut se passer de l'arrow root». Mais Pomare II, mais tout Ra'iatea et avec elle John Williams et Tamatoa, font de retentissantes faillites ; les gens de Maupiti attendent vainement la «cargaison d'étoffes venues du ciel» ; assez rapidement, hommes et femmes mangent ensemble. Le *mana* européen – l'efficacité de la culture européenne sur le monde – subsiste, avec les épidémies de variole, de rougeole ; de contribution à la métaphore d'un ordre cosmologique «international» – dans le sens *ma'ohi* de l'époque – la connexion anglo-*ma'ohi* se transforme en commerce, en activité relevant quelque peu de la grossièreté, comme à Hawaï'i (Sahlins, *ibid.*) ; chacun commerce alors, avec l'affaiblissement hiérarchique qui se dessine. Mais Jehovah est «définitivement» le dieu légitime de la Polynésie.

D'où le «grand malheur» (*'ati rahi*) de l'annexion française qui introduit la confusion dans une forme symbolique d'ores et déjà menacée, dans cette unité tribale métaphorique ; le grand malheur, car on craint

qu'être Français ce soit être catholique — c'est-à-dire «idolâtre» — et métaphoriquement on craint de régresser non seulement du point de vue éthique mais de plus d'être coupé de l'Angleterre, c'est-à-dire d'être isolé des flux commerciaux ; enfin, les Français sont accusés de vouloir «s'appropriier les femmes» ce qui induit de nouveaux déplacements des arrangements structuraux originels opposant chefs et gens du commun, hommes et femmes, gens du profane et gens du sacré. P. O'Reilly rapporte qu'encore dans les années 1840, bien que les hommes et les femmes mangent à proximité ou ensemble, la cuisine est encore faite de telle manière à ce que les ustensiles utilisés soient différents pour chaque sexe (1975). On peut également remarquer que jusqu'en 1880 les chefs de Huahine s'opposèrent à ce que les femmes *ari'i* soient présentes à bord des bateaux français en rade.

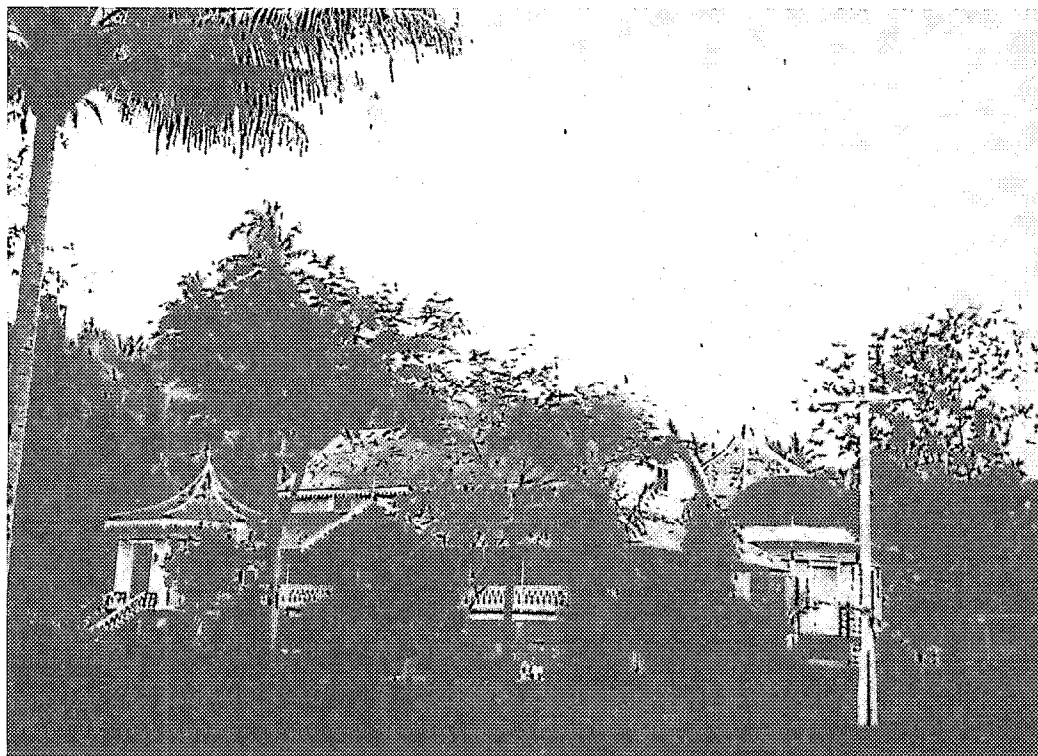
La projection sur l'unité tribale anglaise constitue enfin l'un des échos lointains, l'une des «structures» de la «longue durée» du XIXème siècle polynésien.

A partir des années 1840, les Français paient les chefs — et d'une certaine manière ils n'ont cessé de payer depuis. Les «néo *ari'i*» brillent ainsi d'un nouvel éclat, telle Pomare IV, pourvue de chapeaux et de soie, d'étoffes et de pendules, de mobilier et de serviteurs — mais criblée de dettes ; ces dettes même qui jouent en faveur de l'annexion définitive de 1880. «Corruption» disent les hommes de la L.M.S. ; mais les pensions, listes et civiles et prébendes sont autant de «tributs» métaphoriques, la légitimité se trouvant dans la capacité de recevoir et de redistribuer. Les conseillers territoriaux actuels se taillent toujours des succès de presse au nombre de milliards qu'ils ramènent de leurs missions en métropole. L'opposition entre l'autocratie et le leadership conçu comme l'équilibre d'intérêts contradictoires traverse elle aussi l'histoire polynésienne post-européenne. A l'opposition collective à Pomare II répond la «monarchie parlementaire» des années 1830, certes importée par les missionnaires anglais mais réinterprétée dans le cadre des contrôles territoriaux ; avec la France, la fonction de gouverneur impose le centralisme abhorré et les contrôles territoriaux disparaissent ; ils réapparaîtront avec la mise en place d'un mouvement «autonomiste» (deuxième partie). Etonnamment, les instructions coloniales semblent procéder de la même alternative : le conseil général des années 1880, compo-



Le cercle militaire de Papeete. 1890.  
(Cliché Musée de l'Homme)

sé essentiellement de commerçants français, ne cesse de s'opposer au gouverneur de même que les futures assemblées «représentatives» et «territoriale»(deuxième partie). Ce qui est «du pays» se heurte à ce qui est «extérieur» (*no rapae*) comme les chefs titulaires s'opposent aux chefs tribaux, comme le colonat assimilé au pays par la souplesse polynésienne s'oppose aux «gens des ministères». Culture désormais virtuelle, capable dans sa destructuration silencieuse même de s'assimiler «ceux-là mêmes» — et cela même «qui semblai(en)t les moins disposés à jamais la recevoir.» (P. Ottino)



*La maison Goupil à Utumaoro. 1891.*  
(Cliché Musée de l'Homme)

**Deuxième Partie**

**DU SILENCE A «L'AUTONOMIE»**



Chapitre 1

**PROLOGUE**

Du silence à «l'autonomie» : le trajet que l'on propose au lecteur dans ce volume parcourt une quarantaine d'années, qui s'égrènent entre la prise de possession définitive des Sous le Vent par la France (1898) et les manifestations qui ponctuent, l'année 1946, le retour à Pape'ete des volontaires tahitiens de la deuxième guerre mondiale. Le hasard chronologique veut qu'une périodisation pertinente pour la Polynésie — alors les Etablissements Français d'Océanie (E.F.O.) — se donne pour référence le début du siècle.

Certes, des faits historiques postérieurs à 1946 seront évoqués : ainsi, l'adaptation à la situation polynésienne de la «loi-cadre» de 1956, la transformation en Territoire d'Outremer de la France en 1958 ; enfin et surtout, la «communalisation» de 1972, qui redonne à des élus de souche polynésienne des pouvoirs d'une efficacité qui redevient alors comparable à ceux des chefs des unités territoriales d'avant la colonisation, quand bien même le contrôle de l'administration tutrice reste étroit.

Mais le cadre chronologique ne sert ici, comme dans tout travail à dimension historique, qu'à fixer les idées. Le point central de l'itinéraire apparaît bien la revendication «autonomiste», le cadre institutionnel qu'elle se donne et qui lui permet dans le même temps de s'exprimer ; de fait, les idées défendues par les volontaires du Pacifique et canalisées par les «demi-Européens» qui leur servent de porte-voix, les revendications exprimées par la fameuse profession de foi de Pouvana'a à O'Opa de 1949 — «s'occuper nous-mêmes de nos propres affaires» (*to matou iho'ohipa*) — se prolongent dans le système institutionnel prévu par la loi-cadre de 1956, qui reprend l'essentiel de ces revendications qui la précèdent de dix ans.

La revendication «autonomiste» synthétise dans la même conjoncture le désir, confus, inexprimé — et inexprimable — de la masse polynésienne de reconquérir quelque maîtrise sur son propre destin, et l'accession au leadership de l'élite politico-économique «demie» (*afa*) ; c'est-à-dire qu'à peine posée elle est ambiguë, et qu'on ne peut confondre cette revendication avec le désir d'expression de la masse polynésienne. Il reste que cette dernière — petits agriculteurs et pêcheurs, sans maîtrise du français — voit en la revendication autonomiste le moyen privilégié de sortir du silence, de ce silence sur lequel se clôt le volume précédent de ce livre.

Silence polynésien que l'on a déjà relevé (1ère partie, chap. 1) et qui contraignait alors à ne travailler qu'au travers de constats historiques biaisés ou indirects ; silence sur la constatation duquel on anticipe, que l'on sera amené à décrire et qui se résume assez bien dans cette perspective par domaine de la participation des Polynésiens à la vie collective ; décision politique : nulle ; administration : quasi nulle, à l'exception du domaine foncier où des juges indigènes, nommés par le gouverneur, font appliquer des lois mixtes dites «codifiées» car l'adaptation du code civil est trop compliquée à gérer par les juges français au regard du donné foncier polynésien ; décision économique : nulle ; vie culturelle : nulle (édition de textes en tahitien : inexistante, sinon certains textes administratifs du Journal Officiel, car il faut bien que «nul n'en ignore» ; interdiction du tahitien dans la cour des écoles) ; Polynésiens détenteurs du baccalauréat après cinquante années de présence française : avoisinant zéro.

La masse polynésienne apparaît à la période où s'ouvre ce volume réduite au degré minimal de la vie culturelle — de la vie tout court ; et l'on peut dire que ce degré minimal n'est garanti en somme que par la faillite coloniale française. Faillite économique, puisque les projets de colonisation agricole font long feu : les cultures commerciales dont le coprah enrichissent certes la minorité de propriétaires et de transitaires de Pape'ete et font vivre bon an mal an la masse polynésienne ; mais à l'ouverture de la deuxième guerre mondiale, on est loin de voir se concrétiser les glorieux projets qui depuis 1860 hantaient les consciences des gouverneurs français ; faillite de la mission «civilisatrice» de la France annoncée à grand cri et avancée dès qu'il s'agit de justifier d'une domination, mais vite passée sous silence quand les plus désintéressés des observateurs — y compris les inspecteurs généraux des colonies — constatent qu'à l'exception de Pape'ete les écoles sont soit inexistantes soit inefficaces, que l'on déculture en étouffant l'expression en *ma'ohi* sans garantir une intégration réelle — intégration qui, c'est l'un des paradoxes, aurait sans doute conduit Tahiti à la situation de Hawaï'i, inextricable *melting pot*, où déjà au début de ce siècle on ne peut plus guère distinguer ce qui est polynésien de ce qui ne l'est pas.

De fait, c'est une espèce de stupeur que les observateurs notent aux Sous le Vent après la proclamation officielle de l'annexion par la France et la première mise en place de l'appareil politico-administratif français. En 1898, le gouverneur des E.F.O., Gallet, parle de la «torpeur qui saisit la colonie». On peut certes comprendre le silence dans lequel se réfugient les Polynésiens, et où ils sont aussi projetés par la situation coloniale : silence directement consécutif à la dépossession, mais peut-être aussi au sentiment d'échec auquel ont dû conduire les rébellions ambiguës et confuses des dernières années ; déchirement du tissu socio-territorial avec les factions «pro» et «anti» françaises, le souci de conserver un appareil politique autonome coexistant avec la constatation amère de l'échec des derniers *ari'i*, depuis bien des années, à maîtriser la nouvelle situation commerciale.

Silence qui ressemble peut-être aussi à une adaptation culturelle profonde. On voit mal comment il pourrait en être autrement, devant la coexistence d'un appareil administratif qui tente de contrôler tous les aspects de la vie et d'une population qui semble réduite à une collection indifférenciée d'individus ; deux acteurs sociaux qui ne peuvent communiquer que dans des occasions formelles — réunions convoquées par l'administrateur d'Uturoa, procès de terre, etc. Et encore, personne ou quasi personne ne parle la même langue.

De fait, dans bien des situations, l'apprentissage du français apparaît comme la condition nécessaire de toute tentative de promotion. Pita Oopa opère un contraste entre les périodes postérieures et antérieures à 1946 en rappelant que des Tahitiens, après 1946, pouvaient se défendre face aux Français du fait de leur apprentissage progressif de la langue officielle : dans tous les archipels, l'une des revendications essentielles est l'installation des écoles, d'où dans les récits que l'on va examiner ci-dessous, la place qui est consacrée à cet événement. (Chapitre V)

La population de l'archipel polynésien est divisée en «citoyens» et «sujets» français — une distinction que connaissent alors tous les territoires coloniaux ; le décret du 8 novembre 1921 réglemente le passage d'une catégorie à l'autre en posant pour l'une des conditions que l'intéressé «sache lire et écrire en français».

Contrairement à la partie précédente de ce livre, on dispose pour la période postérieure à 1900 des témoignages directs recueillis au cours de l'enquête des années 1975-1977 ; avec soixante-dix années de retard, le silence polynésien ainsi n'est pas total.

Des collaborateurs polynésiens et «demis» de ce travail parleront, parallèlement aux documents, des périodes qu'ils ont vécu ou que les chaînes d'information essentiellement familiales dont ils disposent leur ont fait connaître. Il serait vain d'espérer de grandes fresques de la période coloniale d'une mémoire collective que des tendances spécifiques aussi bien que le poids vécu de l'étrangeté culturelle amènent dans ce domaine à une certaine désinvolture. Mais s'il est structuration du passé polynésien dans la mémoire contemporaine, elle réside dans ces bribes et morceaux, cette conscience en mosaïque, ces à-peu-près. L'exactitude historique n'est pas exactement de son ressort ; mais il y a des phrases laconiques qui valent bien des développements, ne serait-ce que par le poids d'expérience vécue qu'elles recèlent.

Il y a plus : on peut voir, dans les structures conceptuelles tahitiennes telles qu'elles apparaissent avec des pertinences diverses, dans ces témoignages historiques vécus ou rapportés, non comme des élaborations marginales, mais comme les véritables interprétations de l'évolution socio-historique qu'elles définissent ; car comme le rappelle C. Lévi-Strauss dans un passage célèbre de la Pensée Sauvage : «le fait historique n'est pas plus donné que les autres : c'est l'historien ou l'agent du devenir historique qui le constitue par abstraction et comme sous la menace d'une régression à l'infini» (1962 : 340). Ainsi, les Polynésiens contemporains disent de la période coloniale qu'elle était un «pouvoir français» (*hau farani*) bien qu'ils réservent parfois cette expression à la période spécifique postérieure à 1946, alors que chacun est citoyen français (et non plus selon les cas citoyen ou sujet) : cette locution insiste sur le «style» culturel d'une administration et d'une politique aussi bien que sur l'intégration par la société locale, de gré ou de force, d'un donné culturel extérieur ; il en va ainsi de l'expression *hau peretane*, «pouvoir britannique», qui caractérise la période postérieure aux conversions au protestantisme, sur laquelle portent les développements du premier volume ; de la loi coloniale, ils disent qu'elle était «dure» (*mea 'eta eta*) — et cela concerne notamment les dispositions foncières déjà évoquées, qui s'opposent sémantiquement à ce qu'ils considèrent même ainsi comme la «souplesse» des faits polynésiens en matière d'occupation foncière ; des colons français ou de l'élite demie, en voie de constitution au début du siècle, ils disent qu'ils étaient des gens «forts» (*puai*), cette force étant définie comme la cause

d'une domination autant que comme sa conséquence, et cela a une cohérence avec ce que l'on peut savoir de la manière dont les domaines fonciers demis se constituèrent, dans les 20 ou 30 premières années de la période qui nous intéresse ; la preuve : l'attribution des terres par comités ad hoc – premières institutions mises en place par le nouveau pouvoir – sont obtenues «par l'énergie que tu y mets» (*na to 'oe 'ito 'ito*) ; etc...

Ces catégorisations constituent en somme le symétrique du projet culturel français, qui s'incarne dans les formes institutionnelles et administratives mises en place aux Sous le Vent au début du siècle ; elles scrutent l'histoire «à l'envers» selon l'expression du N. Wachtel dans la *vision des vaincus*, à ceci près qu'il n'est, dans la confrontation des structurations culturelles de l'histoire, ni «envers» ni «endroit» à proprement parler. Ces structurations polynésiennes de l'histoire ont enfin ceci de commun de ne guère remettre en cause la fatalité du mouvement qui précipite toute une société dans le silence : il faut y voir, plus qu'une désinvolture, cette pudeur d'une culture qui n'aime guère à discuter du fait accompli, qui désigne toute discussion par le terme d'«obstination» (*marora'a*).

Chapitre 2

LE SYSTEME COLONIAL FRANÇAIS  
ET LES NOUVELLES INSTITUTIONS

DIRECTION  
des Affaires Politiques & Administratives  
1<sup>er</sup> BUREAU  
ASIE & Océanie

Pari, le 14 AVR 98  
96 3

Capit

Réponse à une demande  
de Subvention

Le W. W.  
à Madame de Henry  
à Honolulu (Ile de Saouwa)

Mademoiselle,

Vous vous êtes adressé à mon prédécesseur  
pour obtenir une subvention qui  
vous permet de publier en  
langue française une "Histoire de  
Tahiti".

Le Département des Colonies ne  
disposant d'aucun fonds sur lequel  
peut être imputée une dépense de  
cette nature, <sup>mon prédécesseur</sup> ~~je puis~~ <sup>je puis</sup> ~~rien~~ de votre  
lettre ~~au~~ <sup>au</sup> Gouvernement  
de vos établissements Océaniques,  
avec prière de solliciter une subvention  
auprès du Conseil Général.

J'ai l'honneur de vous informer  
que M. Sapin <sup>ministre</sup> ~~ministre~~ de ce  
fait connaître que l'Assemblée <sup>locale</sup> ~~locale~~  
pas accueillie votre demande. ~~et~~  
Je vous en exprime mes regrets.

O. H. - 10 Avril

Après des années de tribulation (manuscrit perdu puis réécrit d'après les notes personnelles de J.M. Orsmund par sa petite-fille Teuira Henry) le désormais célèbre ouvrage *Tahiti aux temps anciens* se voit refuser pour la troisième fois une aide à la publication par les autorités françaises. Il faudra attendre les années 1930 pour qu'il soit enfin imprimé par le Bishop Museum d'Hawaii. Il ne sera traduit qu'en 1962 par la Société des Océanistes.

## 1. Repères chronologiques

Après l'annexion définitive de l'archipel des Iles Sous le Vent (soumis néanmoins à une réglementation spéciale dont l'adaptation fera l'objet de multiples débats au sein des institutions coloniales), la période considérée (1898-1946) est marquée par : la première guerre mondiale avec l'engagement français et ses répercussions à Tahiti (1914-1918), la tragique épidémie de grippe espagnole qui la suit (1918), et une période de hausses des cours des produits d'exportation coprah, vanille (1919-1927) liée à la situation du marché mondial et à une dévaluation du franc par rapport au dollar, devise dans laquelle sont payées la majeure partie de ces exportations ; dans cette même époque se constituent les domaines fonciers essentiellement « demis » des Sous le Vent ; l'effondrement des cours des années 1930 ; la deuxième guerre mondiale avec, à nouveau, des répercussions sur le contexte intérieur ; l'installation de la base militaire à Porapora et, en 1946, la transformation du « statut » des Etablissements Français d'Océanie et de l'archipel des Sous le Vent. Dans l'ensemble de la période, l'économie de l'archipel polynésien est largement marquée par une dépendance de plus en plus nette des importations en provenance de la France et de l'empire anglo-saxon (Nouvelle Zélande et Australie, côte ouest des Etats Unis) pour les exportations. Il faudra d'épiques batailles dans les années 1924-1926 pour que des quotas d'exportation de coprah puissent être réservés à la France.

## 2. Le système institutionnel

Le gouverneur français et ses services (Domaines, Procureur de la République, Police, Imprimerie, Port) sont directement dépendants de l'administration centrale (ministère des Colonies). Le gouverneur, écrivent en 1946 dans un rapport rétrospectif deux conseillers privés, Ahne et Charon, « réunit entre ses mains plus de pouvoir que n'en peut réclamer le dictateur le plus exigeant » (A.N.S.O.M. C 153 Océanie) ; de lui procèdent les nominations de tous les fonctionnaires ; il a droit de veto sur toutes les délibérations des autres institutions d'ailleurs généralement « consultatives », il a des pouvoirs étendus sur la structure des transactions commerciales, les mercuriales des produits d'exportation, les autorisations de négoce et patentes, les transports ; dans ce dernier domaine, seuls lui échappent, et pour cause, les transports maritimes étrangers, indispensables au fonctionnement de la colonie. A partir de 1932-1934 il aura pouvoir d'expulser par simple décret toute personne portant atteinte à l'ordre public, et toutes les transactions foncières des Etablissements devront être autorisées par lui.

Le Conseil Privé enregistre à partir de 1895 (décret du 28 Décembre) toutes les décisions essentielles affectant la vie de la Colonie (depuis les mercuriales jusqu'à l'autorisation de dispense d'acte de naissance). Le gouverneur, le procureur de la République et les chefs de service de l'administration en sont membres de droit. A ce noyau administratif s'adjoignent des membres titulaires et des membres suppléants avec voix délibérative. En cinquante années, un seul Polynésien participera à l'auguste et symbolique assemblée, le chef de Papeno'o Teri'i ero i Tera'i, avec une voix purement consultative dans les années 1940 sq., alors que des revendications sur la mise à l'écart des Polynésiens commencent à se faire sentir. Selon les conjonctures politiques en France, la personnalité des gouverneurs, la place plus ou moins dominante des maisons d'import export et de commerce, l'administration centrale est flanquée de conseils à voix délibérative qui, sous des vocables divers, ont pour fonction latente de représenter les intérêts locaux face à cette administration : en 1903, le conseil général qui ne représente que Tahiti-Mo'orea est remplacé par un Conseil d'Administration. Cette représentation locale est toujours sous étroit contrôle du gouverneur.

Ainsi l'inspecteur général Fillon note en 1909 : « Je considère qu'il serait imprudent et peut-être dangereux de livrer aux hasards de l'élection le choix de la plupart des membres chargés de statuer sur les questions délicates et dans lesquelles, notamment en matière de contentieux électoral, ils seraient les principaux intéressés » (C 65).

Une Chambre de Commerce et d'Agriculture est instituée en mai 1897 et février 1900 par arrêtés du gouverneur ; elle est composée de 13 membres tous élus, et s'adjoint des membres correspondants pour les Iles Sous le Vent et les autres archipels. Ici encore, la représentation polynésienne est nulle : Fillon, chargé de la première inspection consécutive à la colonisation définitive de l'ensemble des archipels, propose dans ses conclusions une modification de la répartition «avec une présence obligatoire d'un commerçant tahitien parlant français» (C 65, *ibid.*). Conseil doublement paradoxal : il n'y a guère de «commerçants tahitiens» dans les archipels ; quant à un commerçant tahitien parlant français, suffisamment pour suivre et influencer sur des délibérations... Encore dans les années 1946-1950, alors que différentes pressions ont fait admettre la création d'une Assemblée représentative, les conseillers polynésiens sont parfois contraints lorsqu'on passe au vote, de se fier à la mimique de celui d'entre eux qui parle français. (T. Durand)

Enfin, Pape'ete est constituée en municipalité au moins depuis 1898 ; la ville est pourvue d'un maire et d'un conseil municipal élu ; le maire est également membre de droit du conseil d'administration de la Colonie (pendant la durée d'existence de cette forme institutionnelle). La mairie représente elle aussi les forces sociales et économiques européennes locales, par opposition à l'administration ; sa composition interne sera vite traversée par des influences politiques qui constituent la réplique de plus vastes divisions politiques françaises.

Enfin, les Délégations Economiques et Financières sont créées à Tahiti comme dans les autres colonies dans les années 1933-1935 ; elles préfigurent les futurs services économiques du gouvernement mais ne sembleront jamais remplir la fonction à laquelle elles sont destinées, servir d'arbitrage rationnel entre les pressions des commerçants locaux et les nécessités budgétaires et économiques de la «mère patrie».

L'ensemble de ces institutions se mettent en place dans les années 1900-1920 ; certaines prolongent celles qui existaient déjà dans la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle (ainsi la Chambre de Commerce et d'Agriculture s'adjoint à la Caisse Agricole, *afata fa'apu*, créée par le gouverneur la Roncière en 1864). Entre celles qui symbolisent les intérêts des négociants locaux (Chambre d'Agriculture, Mairie) sont institués par les contraintes spontanées du milieu insulaire et par le monopole de fait des maisons d'import-export, des liens à la fois étroits, inextricables et parfois contradictoires. Tout conflit se propage ainsi bien au-delà des seuls intéressés ; symétriquement, toute décision «gubernatoriale» — ainsi nomination d'un chef de service ou d'un administrateur — peut-être interprétée au-delà de sa lettre, en terme d'avantage à un groupe ou à une faction que l'on interprète comme constituée dans la mouvance du personnage qui est bénéficiaire de la décision ; on voit que toutes les conditions sont remplies pour faire de ce tissu institutionnel (qui, rappelons-le, ne représente que quelques milliers d'habitants essentiellement sur Tahiti-Mo'orea) un lieu d'agitation circulaire. De fait, les «affaires» se succèdent entre 1900 et 1946 : chacun réunit, dans la communauté européenne et demie, les «pour» et les «contre». En voici quelques exemples.

Dans les années 1920, le géomètre des domaines en poste à Ra'iatea Marcillac, est accusé de profiter de ses fonctions pour accaparer des terres ; il était en 1919 chef de cabinet du gouverneur et se trouve d'autre part surtout beau-frère d'un Hoppenstedt, consul d'Allemagne et exploitant dont les biens ont été placés sous séquestre à la suite des mesures de guerre ; l'administration qui doit défendre un de ses ressortissants des attaques des commerçants de la place, voit dans cette affaire une occasion d'éliminer un concurrent à peu de frais.

En 1918, le secrétaire général du gouvernement Solari — qui se trouve représenter lui aussi une maison d'import-export — est accusé par le gouverneur de faire le jeu d'une compagnie de presse attaquant les grandes sociétés métropolitaines (Compagnie Française de Phosphates, récemment installée, Compagnie Concessionnaire du Port chargée de son aménagement, Société Parisienne d'Importation et d'Exportation, etc.) ; le secrétaire général serait manipulé par les grosses fortunes de Nouméa (Compagnie Navale de l'Océanie) ; un beau-frère de Solari est président du conseil général de Nouvelle Calédonie ; Deflesselle, un planteur président de la Chambre de Commerce soutient la campagne de presse mais il a lui aussi le tort «d'être apparenté par sa femme à l'Allemand Munth, objet de mes rapports de 1916», dans les termes du gouverneur Julien, cheville ouvrière avant la guerre de la maison Martin (électricité de Tahiti).»

Les contradictions de cette société d'interconnaissance et d'interrelations que représente la petite communauté de Pape'ete trouvent une illustration paroxystique avec un autre cas de conflit ouvert l'année 1916, qui prolonge le précédent : la campagne actuelle contre l'administration, écrit le gouverneur Julien le 30 mars





*La « reine » Marau et le secrétaire général Solari. Vers 1918.  
(Cliché Musée de l'Homme)*



*Jeunes Tahitiennes (fin XIX<sup>e</sup>).  
(Cliché Musée de l'Homme)*

1916, est orchestrée par un 'parti catholique' qui n'est pas représentatif de l'ensemble des Etablissements. Cette campagne est en définitive liée au remplacement dans les fonctions de maire de Pape'ete de Cardella par Sigogne, beau-frère de Touze, directeur de la Cie Fse de Phosphates, l'un des objets de la campagne de presse ; cette dernière est orchestrée par le groupe Martin, (électricité), Deflesselle (Chambre de Commerce) et, d'après le gouverneur, par Marau Salmon, femme divorcée de Pomare V, liée à la principale maison d'exportation du coprah, Brander ; le groupe Marau-Brander-Martin s'oppose au groupe Sigogne car Marau est Débitrice de la société commerciale allemande, défendue par la famille Goupil (avocats), liés à Sigogne. Bien que Marau soit protestante, elle s'oppose à un groupe, Sigogne – Goupil, «constituant l'un des plus sûrs appuis du protestantisme», etc...

Les Etablissements Français d'Océanie sont représentés auprès du Conseil Supérieur des Colonies par un délégué, dont la mission est théoriquement d'arbitrer en faveur des intérêts de ses ressortissants dans le cadre général de l'Empire colonial français ; il s'agit, là encore, de trouver la personnalité la plus favorable à une expansion commerciale le moins contrôlée possible sinon par les groupes commerciaux eux-mêmes. Pendant des décades, cette sinécure sera occupée par le député de la Guadeloupe Gratien Candace, sous-secrétaire d'Etat aux Colonies pendant un temps, fortement soutenu par les commerçants lors de la visite qu'il rend à ses «administrés» en 1924, seule et unique visite dont il les honore (Océanie 129).

On comprend mieux dans ces conditions, la nécessité où se trouve l'administration coloniale de pourvoir le gouverneur de Tahiti de moyens de contrôle particulièrement sévères : un faux pas dans cette mosaïque d'intérêts contradictoires et corporatistes et c'est là la dérive : c'est ce qui arrive au gouverneur Guédès en 1922, coupable d'avoir voulu esquisser un impôt foncier et que son propre secrétaire général, influencé par les manifestations des comités de défense et autres pétitionnaires, accuse «d'érotisme» et de «faiblesse mentale» dans un télégramme officiel (Océanie, 130) pour finir par le remplacer.

On comprend mieux aussi le silence polynésien. Si, nécessairement, du fait des rapports de clientèle qui tiennent aux modifications profondes subies pendant 20 ans par la structure foncière, des Tahitiens et des gens des archipels se trouvent enrôlés dans ces mic mac, les stratégies internes à la communauté leur restent parfaitement étrangères ; dans les archipels, le bruit des «affaires» arrive médiatisé par les quelques colons, Européens ou demis, que leur nationalité ou leur appartenance culturelle amène à participer aux conflits de l'élite dominante. Les groupes commerciaux, essentiellement liés au mouvement de biens et marchandises en provenance de l'extérieur ou se partagent des territoires, s'allient et se combattent, ne parvenant qu'un temps comme la compagnie de John Brander, à la suprématie. (Voir, pour cette comparaison le chapitre V de la première partie sur le XIXème siècle).

La masse polynésienne s'adapte : aux nouvelles institutions, aux cultures commerciales qui se développent au nouveau cadre juridique. La politique alors n'était pas bien 'forte' (*puai roa*) disait Pita a Oopa en parlant de la période d'avant guerre, «les gens ne s'occupaient pas de ces choses» ; et parlant de son grand-père et père adoptif, Ruroa Tapi renchérisait, en des termes significatifs : «il ne parlait jamais de ces choses ; c'était quelqu'un de très propre (*tama noa*) il cherchait à gagner de l'argent, (*'ua 'imi 'ona te moni*), il battait les cocos pour faire du coprah, voilà tout».

L'Eglise protestante est toujours un acteur important, le seul acteur collectif en contact réel avec la masse polynésienne ; dans les années 1920-1930, des pasteurs polynésiens vont pour la première fois être nommés ; la formation à l'écriture et la lecture dans les archipels éloignés et dans certains cas à Tahiti – Mo'orea n'est assuré que par des catéchistes et des diacres. On sait, à la lecture de la partie précédente les raisons historiques fondamentales qui donnent à l'organisation ecclésiastique protestante cette place centrale. Mais cette importance amène évidemment, et c'est tout à leur honneur, un certain nombre d'hommes à des niveaux de responsabilités diverses, à se préoccuper du sort de la masse polynésienne, de son expulsion littérale hors des affaires collectives : ainsi le pasteur Brunel aux Sous le Vent qui à partir des années 1900 mène une lutte solitaire contre l'inadaptation des règlements fonciers inspirés du code civil, et s'oppose à tout propos dans des luttes homériques à l'administrateur, le docteur Vaillant ; ainsi encore, le pasteur Ahne qui à Pape'ete tente de soutenir les factions les moins réactionnaires à cet égard. D'où une suspicion permanente sur le «patriotisme» de ces hommes de la part des services des gouverneurs – le pasteur Ahne, le pasteur Moreau, président du synode traités de «vibrions» au plus fort de l'hystérie patriotique de l'entre-deux-guerres et d'autant moins de possibilités pour eux d'influer sur le cours des choses.

Contrairement aux services administratifs, cantonnés dans l'espace à Pape'ete ou aux «circonscriptions», aux maisons d'import-export et de transport, aux exploitations agricoles, l'Église protestante étend son appareil sur l'ensemble des territoires des archipels. Les paroisses (*paroita*) se regroupent en arrondissements (*tuha'a*) eux-mêmes représentés au sein du Conseil Supérieur de l'Église Évangélique, nommé significativement *te apo'ora'a rahi*, la grande assemblée, à l'instar du conseil privé et de la future assemblée représentative puis territoriale.

Dans la période qui nous intéresse l'Église Évangélique de Polynésie réserve elle aussi ses postes de responsabilité à des Européens ; la «base» sur laquelle elle fonde son organisation reste cependant la multitude de diacres, de catéchistes et de «membres de l'Église» (*etaretia*) établis dans tous les archipels à dominance protestante, soit l'ensemble de la colonie à l'exception des Marquises et de Gambiers.

Les missions catholiques assurent certes une part importante de la formation dans le cadre des différentes institutions scolaires confessionnelles de Pape'ete ; leur implantation est en quelque sorte garantie par la sympathie sans mystère que leur accorde, malgré quelques accrocs, les services gouvernementaux français ; mais à l'instar de leurs protecteurs elles restent encore étrangères au tissu de la société polynésienne, et tout d'abord organisées pour accueillir les enfants de la communauté européenne assimilée.

### 3. Le système socio-économique (Voir les travaux de C. Robineau, notamment de 1977 et de 1981).

Le système socio-économique procède directement des visées de l'appareil colonial français et des transitaires, colons et exploitants qui gravitent autour de lui. Les services administratifs arbitrent comme ils le peuvent entre des intérêts cohérents ou divergents ; mais à l'époque de la colonisation définitive, le secteur économique dominant apparaît celui du transport et de l'import-export ; il a pour double fonction d'évacuer la production agricole vers l'extérieur et d'importer les biens manufacturés nécessaires à la communauté européenne ou vivant dans le style européen ; toutes les maisons d'armateurs, d'acconage, de transport, sont aux mains des Européens et de la communauté chinoise, qui, considérée comme formée de citoyens de seconde zone n'entame pas moins un processus qui en quelques décades va la transformer en acteur économique de premier plan. En fonction des contraintes d'organisation, le transport des marchandises est parfois relayé sur place par des comptoirs établis dans les archipels (ainsi, à Uturoa, la maison Donald a une succursale, de même que la société commerciale de l'Océanie) ; dans le même temps, l'apport en biens manufacturés et en aliments importés (sucre, huile, farine, vêtements) se fait soit par goélettes locales, souvent possédées par des «demis», soit par les services des grands vapeurs qui, pour le cas des Sous le Vent, relâchent deux ou trois fois l'an. Les Polynésiens produisent, travaillent aux routes ou aux constructions d'intérêt public par le biais des «journées de prestation».

#### A. Catégories socio-culturelles

Les classifications utilisées par les recensements mettent en évidence le «pluri-ethnisme» de la population des Établissements Français de l'Océanie et, plus implicitement, la spécialisation ethnique et culturelle de chacune des catégories pour des fonctions économiques que l'on a esquissées ci-dessous. Ainsi en 1930 les statistiques sanitaires divisent la population en :

*colon français / métis / indigènes / étrangers* (Journal des E.F.O.)

La prise en compte officielle d'une catégorie «métis» — la génération d'individus issue des mariages mixtes généralisés à Tahiti dans la deuxième moitié du XIXème siècle — officialise notamment l'existence d'une couche socio-culturelle désignée par le tahitien *'afa, ta'ata 'afa*, (de l'anglais *half*) et qui joue le rôle de médiateur économique et politique entre l'administration et les colons français et la masse polynésienne, quand elle ne s'assimile pas, par les pratiques de capitalisation foncière, au colonat français lui-même. Certains chefs de district des Iles de la Société sont «demis», soit ethniquement, soit culturellement ; il en va ainsi de Pascal Marcantoni, à Huahine (Maeva), installé dans l'île pendant des décades, et donc «demi» comme de son fils métis Ernest, culturellement et ethniquement demi ; beaucoup sont instituteurs, un point névralgique dans cette société coloniale divisée et hiérarchisée, ne serait-ce que par l'inégale répartition de la connaissance linguistique.

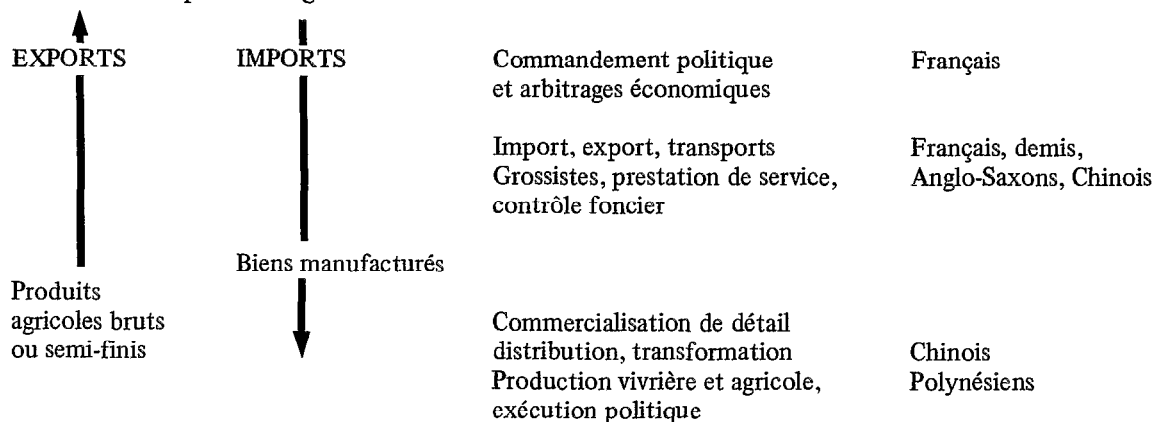
En 1930, la composition ethnique de la «commune mixte» d'Uturoa qui vient d'être créée reflète la mosaïque culturelle et politique des archipels polynésiens.

- 132 Français
- 1189 Océaniens
- 110 Océaniens étrangers
- 14 Américains
- 51 Anglais
- 38 Allemands
- 6019 Océaniens sujets français (les Polynésiens de Ra'iatea)
- 870 Chinois

(C. 125, commentaires du gouverneur Bouge au rapport d'inspection Moretti de 1929.)

La communauté chinoise est alors placée parmi les «étrangers». La prise de contrôle par cette communauté des petits négoce-colporteurs, marchands ambulants, puis épicerie de détail, prise de contrôle prolongée par celle du transport — dans les années 1930-1940 une bonne moitié du transport interne est dans les mains de cette communauté — pose aux autorités coloniales des problèmes insolubles, dont elle ne sortira définitivement qu'en octroyant la nationalité française lors du référendum de 1958. La communauté chinoise prend en charge les services qui, culturellement, répugnent à la masse polynésienne — le commerce de détail, la rétention d'argent, la préparation de plantes commerciales comme la vanille. Au début de la période, les patentes de préparateur qui permettent la captation d'une valeur ajoutée non négligeable par rapport à la vanille verte cultivée par les Polynésiens sont à de rares exceptions près entre les mains de la communauté chinoise. (C 125)

Le système socio-économique peut être rapidement résumé en un tableau faisant correspondre «fonctions» économiques et catégories socio-culturelles :



## B. Les flux commerciaux

On verra dans le chapitre III consacré aux témoignages polynésiens sur cette période, à quel point les flux économiques constituent la définition et la référence de base de l'univers social : les repères chronologiques sont constitués par les prix des marchandises importées (*taiha'a*), le prix des produits agricoles (*tao'a*). L'univers polynésien paraît quasi entièrement structuré autour de ces flux : on pourrait évidemment être tenté de voir là une nouvelle métaphore d'une situation qui a son origine dans le système socio-culturel ancien, avec la définition des fonctions politiques centrées autour de la place des unités sociales et politico-territoriales dans la circulation générale des biens (notamment Oliver 1974, première partie). Cette hypothèse n'est cependant pertinente qu'en prenant en compte la nouvelle situation de contrainte politique qui caractérise la situation coloniale ; dans ce sens, la situation coloniale réorganise un ordre économique sur la base de matrices culturelles qui se manifestent avec une inégale cohérence : soit positivement avec la véritable

course pour le contrôle des terres à laquelle se livrent les «demis», soit négativement par exemple avec le refus implicite manifesté par les Polynésiens d'entrer dans les cadres commerciaux de l'économie capitaliste marchande. Malgré tous les encouragements et les aides de l'administration coloniale liés à la peur du «péril jaune», les quelques boutiques polynésiennes firent rapidement faillite : les règles de redistribution et de prestige par la dépense sont parfaitement contradictoires avec la tenue d'un petit commerce ; le phénomène est toujours actuel et largement répandu : la coopérative de Huahine de 1956 fait faillite en quelques années (malgré la présence à sa tête d'un pasteur particulièrement énergique et lucide, le trésorier avait sa clientèle propre...) ; aux Marquises, H. Lavondès rapportait dans les années 1965-70 les prêts accordés par des commerçants polynésiens à des *feti'i* (parents de tous ordres) dans la quasi certitude que la dette ne serait jamais honorée (communication orale, 1981). L'une des raisons fondamentales de ce réflexe me paraît être entre autres le refus d'une accumulation non orientée vers la redistribution, l'une des difficultés auxquelles avaient fréquemment à faire face les *ari'i* les plus ambitieux de la société *ma'ohi* d'origine.

Du point de vue de l'administration coloniale, l'archipel polynésien est quasi entièrement dépendant de ses exportations, dont seul le revenu permet de financer les faibles infrastructures et les biens manufacturés ; dans le même temps, une contrainte contradictoire existe, celle de fournir des marchés préférentiels pour les sociétés et compagnies françaises. Il existe de plus une complémentarité évidente entre la priorité de «se défendre» à l'exportation et de maîtriser à la fois le transport interinsulaire et extérieur.

L'extrait suivant d'un rapport d'inspection daté du 6 février 1922 résume assez bien la situation générale des flux commerciaux et des infrastructures qui leur sont liées.

*(...)Quatre produits principaux alimentent les exportations : la vanille, la nacre, le coprah, et les phosphates (A). Les trois premiers intéressent seuls le commerce local car sans méconnaître les profits que la Colonie peut tirer de l'exploitation des gisements de Makatea, on peut avancer sans crainte d'erreur que la balance commerciale est relativement peu impressionnée par un trafic finalement réglé à Paris au siège social de la Compagnie Concessionnaire.*

*Jusqu'en 1914, en dehors de l'Union Steamship Company qui assure le service postal entre Papeete et San Francisco et Papeete/Sydney via Auckland d'autre part, les E.F.O. étaient reliés à la Nouvelle Calédonie et à la France par les cargos de la Compagnie Navale de l'Océanie. Depuis lors, ils n'ont pas de communication directe avec l'Amérique, la Nouvelle Zélande et l'Australie. Les marchandises provenant de France ou d'Europe (...) subissent un transbordement obligatoire aux U.S.A. ou en Australie (...).*

*Quand par hasard se présente une occasion de transport direct, le commerce local s'il est prévenu en temps utile se hâte d'en profiter. En 1919, l'El Kantara des Messageries Maritimes ramenant le contingent tahitien /engagé lors de la Première Guerre Mondiale/ a fait escale à Papeete ; cette année-là, la part de la France dans les exportations s'est élevée à 2 983 000 F. C'est donc bien le défaut de relations maritimes directes et régulières qui est la cause de l'importance dérisoire du commerce national.*

*(C 125, Rapports de l'inspecteur des Colonies Laperge.)*

*(A) La compagnie concessionnaire des phosphates de Makatea est la première activité industrielle à s'installer dans l'archipel vers 1910 ; elle poursuit ses activités jusqu'après la Deuxième Guerre Mondiale et l'épuisement du gisement.*

L'inspecteur Laperge continue ses observations :

*Ce qui est certain c'est que le développement du mouvement commercial entre la France et les Établissements de l'Océanie est contrarié par la position géographique de la colonie, laquelle est nécessairement en relations plus rapides et plus économiques avec les pays voisins. Les commerçants locaux tendent à exporter le coprah quand c'est possible sans attendre le service des Messageries Maritimes, la dessiccation étant d'autant plus à craindre que la traversée est longue.*

*En l'absence de toute industrie locale, la colonie importe la presque totalité des matières qu'elle consomme (...). Il peut paraître étonnant de voir figurer au tableau des importations le sucre, pour 300 ou 400 tonnes, le café, pour 7 ou 8 tonnes, le rhum, pour 200 hectolitres (...). En ce qui concerne le café, la colonie pourra bientôt en arrêter l'importation. (Remarque de 1927).*

*Il ne faut pas s'étonner outre mesure de ne pouvoir constater dans la colonie une accumulation de capitaux d'autant que la plupart des grandes maisons de commerce ayant leur siège social hors de la colonie opèrent en France ou à l'étranger leurs règlements de compte définitifs.*

*(Ibid.)*

Toujours du point de vue de l'administration coloniale, les E.F.O. apparaissent seulement, du point de vue économique, comme une sorte de passoire par laquelle des flux ne font que transiter sans se fixer ; le revenu des exportations est sans cesse réinvesti pour financer des importations ; ce n'est qu'à ce prix que le compte extérieur restera relativement équilibré jusqu'à la grande époque des transferts publics postérieure à l'installation des sites nucléaires. (J.O. de l'Océanie 1900-1940, et pour cette dernière remarque, Fages et al. 1970).

Le problème du manque ou de l'inadéquation des moyens de communications restera un leitmotiv jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre Mondiale. On peut remarquer dans ces conditions que le correspondant à Pape'ete de la toute-puissante Union Steamship Company est dans une position toute particulière : il s'agit, pendant de nombreuses années de l'entre-deux guerres, de M. Poroi père, également maire de Pape'ete pendant quelques décades, et qui, fort heureusement pour l'administration, soutient l'action coloniale, dans la mesure où elle ne contredit pas ses intérêts.

Voici encore, en 1949, ce que déclare un membre du Conseil Économique récemment créé devant la Chambre d'Agriculture :

*Les planteurs, les négociants, les industriels de nos îles désirent pouvoir correspondre rapidement entre eux et par la voie aérienne se placer sur les marchés dans les mêmes délais que leurs concurrents des autres îles du Pacifique (...). Et puis Messieurs, il ne faut pas que nos Territoires du Pacifique soient exclusivement visités par des lignes étrangères, qu'ils soient soumis au bon vouloir d'une compagnie étrangère qui peuvent quand elles le veulent supprimer une escale ou modifier de fond en comble leurs itinéraires.*

*(C 137)*

Le conseiller économique ne fait ici que réitérer l'expression d'une priorité politique que l'administration ne cesse de faire sienne depuis la colonisation définitive de l'archipel polynésien ; mais c'est en membre de cette administration elle-même, l'inspecteur Fillon, qui dès 1908 montrait les raisons militant fortement en faveur d'un statu quo :

*Au point de vue commercial et économique, les Îles Sous le Vent sont également favorisées. Le paquebot subventionné d'Auckland /en fait, les paquebots Mariposa et Taruna/ s'arrête à l'aller et au retour à Uturoa (10 voyageurs par an) ; il fait aussi escale à Huahine au retour pendant plusieurs mois de l'année (...), les agriculteurs et électeurs de l'archipel ont cessé d'être tributaires de Pape'ete ; ils échangent désormais à la main-mise des gros armateurs disposant d'un monopole leur permettant de dicter les prix à leur guise (...).*

*(C 65)*

Ainsi, la structure de transports faisant dépendre la colonie de la zone d'influence anglo-saxonne est de toute façon encouragée à la base : soit par les armateurs qui peuvent se saisir de la représentation à Pape'ete (cas de l'Union Steamship), soit par les utilisateurs qui voient dans des lignes indépendantes de l'influence coloniale française un moyen de lutter contre les prix de monopole.

En tout état de cause, il n'est pas nécessaire de savoir lire entre les lignes pour constater que l'administration coloniale, tout au long de ces quarante années, mène une sourde lutte contre la toute-puissance des transitaires ; pendant plusieurs périodes on peut même se demander parfois qui détient, des maisons d'import-export ou de l'administration, le véritable instrument de décision.

Des «marchés de gré à gré» sont passés dès les années 1897-1898 avec l'Union Steamship Company qui a son siège en Nouvelle Zélande, et avec l'Oceanic Steamship (29 août 1900, lettre du gouverneur Gallet au ministre, du 15 avril 1898 ; A.N.S.O.M. K 42). Gallet écrit encore le 22 février 1899 :

*On sent à n'en pas douter que les représentants à Pape'ete des armateurs américains se laissent surtout guider par des questions d'intérêt personnel en opposition évidente avec les intérêts de l'administration et l'intérêt public.*

*(...) J'ai pu reconnaître dans le groupe le plus influent des habitants de Pape'ete qui comprend les principaux membres du Conseil municipal un parti pris évident de combattre tout projet devant avoir pour effet de supprimer le service des voiliers américains dans lequel ils ont tous plus ou moins des intérêts directs.*

*(K 42, ibid.)*

En fait, la navigation interinsulaire intérieure reste longtemps faite par des voiliers, les lignes de grands vapeurs s'établiront progressivement dans les vingt premières années du XXème siècle pour reproduire une situation étrangement analogue à celle que décrit le gouverneur Gallet ; ainsi dans les années 1930 le maire Poroi est représentant de l'Union Steamship Company (C 129).

Le souci de conserver à l'administration locale son rôle d'arbitrage face aux menées économiques des transitaires et agents d'affaire se marque, en même temps qu'une traditionnelle hostilité, pendant toute la période. Dès 1912, le chargé de mission Froment Gueysse écrit :

*Le malheur a voulu que les Iles Sous le Vent soient depuis quelque temps le quartier général d'agents d'affaire au passé trop connu et qui profitent de la situation troublée de cet archipel /allusion à l'écho encore persistant des dissensions ayant conduit à l'annexion/ pour exciter les passions des indigènes. Ils trouvent le plus souvent l'appui de l'administration locale alors que celle-ci devrait leur apporter une résistance absolue. Des chefs indigènes sont également en butte à leurs procédés scandaleux et à leurs affronts publics. (A 174 104)*

L'inspecteur Laperge rappelle en 1927 les observations de la mission d'inspection de 1922 :

*Les commerces de Pape'ete se rivent leur clientèle par un jeu d'ouvertures et de crédit, d'avances, de dépôts et de participations d'entreprises. Ils ne fonctionnent pas grâce à la concurrence car ils préfèrent jouer sur la cherté des transactions : ils ne constituent jamais un fonds de roulement.*

*(C 125)*

Dans son rapport de 1942 sur les cinq années précédentes, le gouverneur Orselli, rappelant que la vie économique est «presqu'entièrement dépendante de l'import-export», note que «des mesures doivent être prises pour réduire les profits scandaleux des intermédiaires» (C 158). On peut remarquer que l'ensemble de ces observations montre que le caractère «inflationniste» de l'économie coloniale de l'archipel polynésien semble bien antérieur au Centre d'Expérimentation du Pacifique ; de fait, on se souvient de la tension sur les prix vivriers constatable dès les années 1830, alors que les rapports entre Polynésiens et missionnaires anglais se tendent (première partie) ; ces pratiques consistant à ne différer que rarement la réalisation d'un profit pour un réinvestissement laissant apparaître, paradoxalement, la marque d'une économie *ma'ohi* d'origine profondément marquée par la ductilité des transactions (Oliver 1974 vol. II et Robineau 1981).

Enfin une note de la Direction des Affaires politiques du ministère des Colonies, postérieure à la Deuxième Guerre Mondiale, rappelle implicitement le rôle central joué par les transitaires dans la période antérieure :

«L'époque est révolue où en matière économique seul l'avis des commerçants comptait» (C 136, dossier sur la réorganisation de la Chambre de Commerce). Dans le même dossier, le gouverneur Orselli fait observer que la réforme alors en cours (sq. 1945) permet «aux exploitants et non aux simples propriétaires de faire entendre leur voix» (Ibid.)

C'est dire qu'au moins durant les années 1900-1930, pendant lesquelles les Européens des Sous le Vent ne participent d'ailleurs aux délibérations de la Chambre de Commerce qu'à titre de membres correspondants, les exploitants polynésiens n'ont quasiment aucune chance de peser sur la fixation des prix au producteur — les délibérations officielles concernent essentiellement les prix à l'exportation, alors que le travail productif est fait ; il en va de même pour tous les produits d'exportation. Jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, les prix sont d'ailleurs fixés dans le cadre d'un libre échange dont on sait suffisamment qu'il ne joue que rarement en faveur des producteurs, en tout cas dans le moyen terme. C'est particulièrement évident dans l'archipel polynésien de l'époque : si les cours du coprah baissent, les transitaires peuvent toujours relever leurs marges, soit diversifier leurs activités, soit, en cas véritablement dramatique, réaliser leurs actifs et acheter des terres ou émigrer ; les paysans polynésiens n'ont quant à eux que faire de l'idéologie de la libre entreprise devant une cocoteraie qu'ils ne peuvent changer d'un coup de baguette magique en champ de colza ou d'arachide. Les prix à la production orientent toute la vie quotidienne de la Polynésie de l'époque, et ceci de manière unilatérale.

Cependant les besoins en monnaie, qui évoluent certes entre 1900 et 1946, ne sont pas entièrement définis selon des termes extérieurs : on verra dans la section suivante que la demande de matériaux de construction, de nourriture importée, de vêtements européens, notamment à partir des années 1920, constitue une constante de l'attitude économique polynésienne. Il en ira de même à la grande époque de la vanille, des voitures, luxe tonitruant dans une île comme Huahine dans les années 1920, qui compte une dizaine de kilomètres de routes carrossables. Entre les «contrats» passés avec les missionnaires protestants du XIXème siècle et les communications commerciales avec l'appareil colonial français, il existe une continuité.

### C. Les produits commerciaux

On pourrait en exagérant à peine résumer la situation commerciale des Établissements Français de l'Océanie de l'Entre-deux guerres, voire mettre en évidence la structure du système socio-économique de l'archipel en mentionnant les produits d'exportation : coprah préparé à partir de la noix de coco, vanille, nacres, et à un moindre titre oranges et, enfin, holothuries («trepangs» selon l'appellation de 1900-1920), les phosphates constituent un point important du compte extérieur en valeur, mais constituent comme on l'a vu une activité qui reste socialement marginale.

Sur ces quatre produits, deux sont d'introduction extérieure (les oranges et la vanille), si l'on admet que la préparation semi-industrielle du coprah, mise au point par un industriel allemand dans les années 1860 (*Mémoires Polynésien*, tome III), est à l'évidence dépendante de l'existence de cocoteraies, dont de vastes étendues ont depuis des siècles couvert les littoraux et les fonds de vallées de l'archipel : le coprah est d'une certaine manière indigène. C'est en tout cas le point de vue polynésien contemporain, qui tout en taxant parfois la préparation du coprah de «travail d'imbécile» (*'ohipa po 'iri*), surtout à la suite de l'effondrement des cours postérieur à 1960, rappelle qu'il s'agit là «d'une activité économique fondamentale» (*'ohipa faufa'a tumu*) des *Ma'ohi*. Si l'on pousse un peu plus loin la description, aucun de ces produits n'échappe à une continuité à la fois historique et culturelle.

Le mot *puha* qui désigne le coprah n'est certes pas inclus dans le dictionnaire de la L.M.S. publié en 1851. Cependant l'huile de noix de coco (*mono'i*) a toujours constitué un produit économique spécifique Oliver 1974, vol. I et première partie, chap. III de ce livre) ; l'huile de noix de coco, fortement apprécié par les *Ma'ohi* de haut statut pour les soins du corps, servait occasionnellement de monnaie ou de terme d'échange (ibid.). C'est en fonction de cette utilisation de base, on s'en souvient, que les missionnaires de la L.M.S. qui préfiguraient en ceci les transitaires de la société coloniale française, virent dans l'huile de coco l'un de ces produits d'exportation capable d'amener la prospérité sur leurs ouailles (première partie, ibid.). On se souvient que des bambous remplis d'huile de coco (*'ohé mori*) servaient à la fois à doter les sociétés ecclésiasti-



ques insulaires et à assurer le revenu propre des populations (première partie). La préparation du coprah se répand dans l'archipel antérieurement à la colonisation définitive par la France ; elle gagne rapidement du terrain à partir de cette colonisation. A partir de cette période, le coprah constitue une source de revenus monétaires de base. En 1910, il constitue le premier poste d'exportation de l'ensemble de l'archipel avant la vanille et la nacre (J.O. des E.F.O., 1910) pour une valeur d'environ 970 000 F ; il est acheté séché au producteur entre 3 et 4 F le kilo. Les rendements (voir G. Robineau 1970 in Fages et al., 22-23 ; Ravault 1980) varient certes considérablement ; mais en se basant sur un rendement moyen variant entre 800 kg et une tonne /ha/ par an ; l'hectare de cocoteraie rapporte en 1910 environ 3 700 F par an. Pour fixer les idées, les salaires des instituteurs et agents spéciaux oscillent entre 1910 et 1920 entre 100 F et 200 F par mois ; des 3 700 F, il faut évidemment retirer les coûts de production (éventuels salaires et préparation) et de transport ; pour mémoire le salaire horaire en 1948 pour le manoeuvre polynésien moyen est passé de 14 F à 43 F (Robineau 1970 : 23). A cette époque, le revenu moyen du coprah à l'hectare est de 10 400 F (ibid.) vers 1920, le prix d'une journée de travail au coprah peut être estimée à 25 F, soit environ 3 F de l'heure. Pour donner le terme de comparaison retenu par un Polynésien se souvenant de l'époque, Kuroa Tapi, le prix d'une chemise était de 80 F, ce qu'il considère comme « bon marché » (litt. « léger », *māmā*). (Voir chap. III).

On connaît la difficulté d'établir des comparaisons en valeur significative ; cela est d'autant plus vrai qu'il n'existe, pour les archipels polynésiens de l'entre deux guerres, aucun calcul de l'indice du coût de la vie et que, comme on le verra pour la vanille, la part encore importante d'une économie non monétaire empêche de définir exactement la notion d'un « coût de la vie ». Il reste que la production du coprah procure une tranche stable du revenu monétaire, tranche à laquelle on revient quand les cultures plus spéculatives, atteintes par le marché mondial, font défaut.

Selon les filières de production et les relations personnelles, le coprah est soit acheté « vert » (*ota*) ou simplement séché (*tara'i*) sur des séchoirs formés d'une ou deux surfaces que l'on peut plier à la fois en dessous de l'autre par des glissières, et qui permettent à la fois l'exposition au soleil ou à l'ombre selon les stades de la dessiccation, tout en garantissant à cette dernière le courant d'air permanent qui permet un séchage dans les règles. Le travail de préparation de la noix de coco ramassée et mise en sacs est à la fois répétitif et pénible : il nécessite de reproduire indéfiniment le geste de casser la bourre, d'extraire la noix, de la disposer sur les séchoirs, souvent dans de grandes nuées de moustiques.

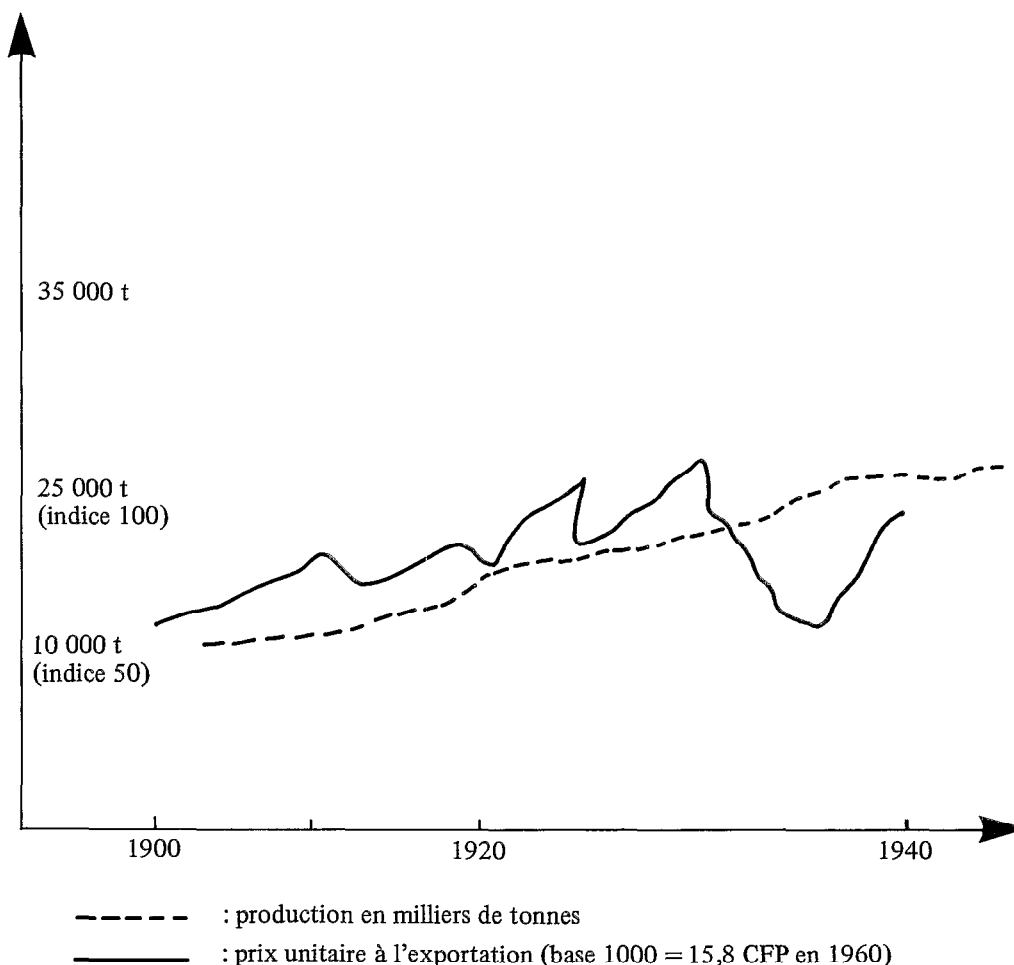
Les prix du coprah, à la production comme à l'exportation, sont largement fixés par le marché mondial, sans qu'aucune indemnité atténuée, comme après la Deuxième Guerre Mondiale, l'effet des variations du marché. C. Robineau rapporte l'augmentation quasi continue des productions et des prix jusqu'en 1936, date à laquelle le marché français paraît saturé et où les cours s'effondrent, pour reprendre avec vigueur à la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, alors que les nécessités de la « reconstruction » et le redémarrage de l'économie européenne impliquent une forte demande de corps gras.

La physionomie générale du cours du coprah et de l'évolution de sa production est donnée par le tableau page suivante.

Le fait important de ces observations statistiques est la tenue générale de la production qui augmente régulièrement pour se stabiliser aux alentours de 25 000 t/an pour l'ensemble de l'archipel, quel que soit le prix unitaire ; un « optimum » défini selon l'attitude économique des producteurs semble alors atteint. Ceci confirme la part constante accordée au travail du coprah dans la vie quotidienne polynésienne. Cette part constante est notamment due à l'immobilisation de l'espace littoral consécutive à l'existence ou à la création des cocoteraies, qui empêche une diversification ou une reconversion rapide.

Contrairement au coprah, l'exploitation de la vanille ne doit pas être considérée comme 'indigène' : c'est en tout cas ce qui ressort de l'attitude aussi bien que des opinions polynésiennes à cet égard. La vanille (*vanira*) aurait été introduite, d'après J. Barrau (1959), par les premiers migrants chinois dans les années 1850 d'Asie du Sud Est ; pendant le XIXème siècle, son exploitation paraît limitée à quelques exploitations « pilotes » ; l'organisation de la préparation et des tentatives d'organisation de la production par l'administration coloniale lui donnent son rang de produit d'exportation important dès les premières années du XXème siècle. Des précisions sur ce développement sont fournies par le rapport de la mission d'inspection Fillon de 1908 (C 65) et portent sur la période 1903-1908.

Évolution des cours et de la production du coprah entre 1900 et 1940.



(D'après les estimations des rapports Guillaume et Gaudillot, citées par C. Robineau in Fages et al. 1970 : 22 à 24. De manière à conserver les proportions l'indice 1000 de référence correspondant à une date hors période est néanmoins retenu).

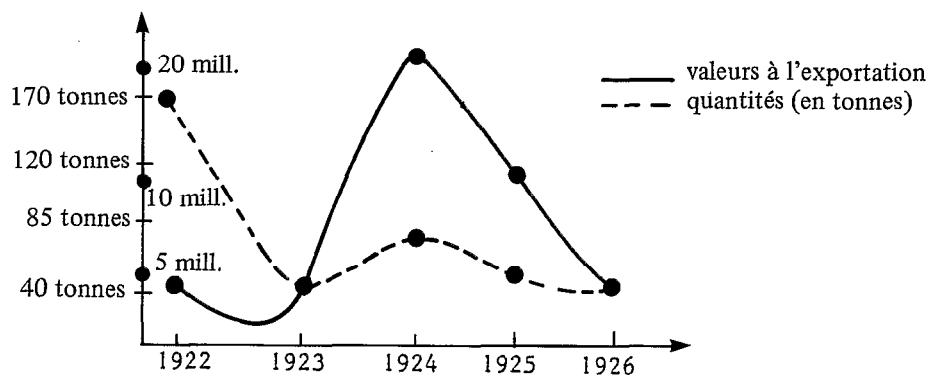
La mission constate l'importance possible de la vanille pour le poste exportations de la colonie, et note les principales difficultés qui gênent l'expansion de la production. On sait que la vanille est une liane qui ne se reproduit et ne donne des gousses qu'à partir de l'intervention humaine («mariage» de la vanille) ; les plantations demandent d'être soigneusement entretenues, les lianes doivent être régulièrement émondées sur les tuteurs ; enfin le séchage est une phase particulièrement importante. Parlant essentiellement des plantations de Tahiti-Moorea, mais aussi de «quelques îles Sous le Vent» dont probablement Huahine, Fillon écrit :

*La cueillette est prématurée, la préparation est déplorable, le contrôle est insuffisant à la sortie. Les commerçants chinois par la pratique du crédit, encouragent les Tahitiens à cueillir les gousses avant terme. Après avoir acheté à*

*bas prix un produit déjà déprécié, les Chinois pressés eux-mêmes d'en tirer bénéfice les soumettent à une préparation hâtive et déplorable. Dans tous les districts et même au chef-lieu, nous avons vu des lots importants étalés en plein soleil à même la poussière et n'échappant pas toujours aux premières gouttes de l'averse.*

L'inspection constate néanmoins que les E.F.O. constituent à l'époque, avec une production atteignant 170 tonnes annuelles, le deuxième producteur mondial ; mais cette situation ne peut se prolonger si les prix pratiqués sont maintenus, prix dont l'existence ne tient qu'à une situation d'excédent de la demande sur l'offre dans le marché mondial. A cette époque, alors que Madagascar vend sa vanille 15 à 17 F le kilo, le Mexique 35 à 45 F, l'archipel polynésien se distingue par des prix records : 150 à 158 F. Comme le note C. Robineau (1970 : op. cit. 24), les prix au producteur sont évidemment considérablement moindres. Le décalage entre les cours mondiaux dont profitent les transitaires et intermédiaires et les prix à la production en monnaie locale amènent à des « décrochages » parfois considérables et donc à des oppositions de fait entre producteurs et transitaires ; une situation qui, de fait, amènera certains Polynésiens quelques décades plus tard à tenter, par le biais des coopératives des années 1950-1960, de contrôler à la fois la production et la préparation (V) ; dans les années 1900-1930, les « grandes années de la vanille », les producteurs polynésiens se contentent de profiter au maximum de l'aubaine ; la hausse des cours à partir de 1923 amène notamment une véritable période de « flambage » dans le plus pur style agonistique que l'on connaissait aux chefs *ma'ohi* les plus riches ; auparavant, les revenus de la vanille s'incarnent notamment dans les *fare vanira* en bois ouvré de la Première Guerre Mondiale, les « maisons de vanille » qui confèrent à leur propriétaire cette respectabilité de l'esthétique si importante dans le code culturel polynésien.

A l'époque de la grande montée des cours — jusqu'en 1924-1926 — les îles se couvrent de vanillères ; malgré la disparition ou la chute brutale de la production à partir des années 1960, cette période marque toujours la mémoire collective ; des gens de la génération née à la fin du XIXème siècle sont répertoriés comme des « gens à la vanille » (*ta'ata vanira*) ; Huahine est dite alors une terre de vanille (*fenua vanira*) par le pasteur Terito'o (ci-dessous). La production vanillière apparaît cependant au contraire du coprah comme profondément marquée par son caractère « spéculatif » qui mène à ne la développer que lorsque les prix à la production sont considérés comme payant l'effort consenti ; les indications de la mission Fillon de 1908 sont valables pour l'ensemble de la période, les prix doivent rester à un haut niveau. Cette attitude spéculative, ce calcul plus ou moins spontané sur les coûts et les revenus est particulièrement marqué, en outre, par l'évolution comparée de la production et des prix ; alors que l'hypothèse d'une optimisation aurait laissé penser que la production se développe d'autant que les prix montent, il n'en est rien ; la production accuse des variations importantes que les seuls aléas climatiques ou écologiques n'expliquent pas entièrement ; en fait, même si la production globale monte, le rapport coûts/revenus paraît fixé au niveau d'une sorte de seuil optimal. Ceci apparaît de manière particulièrement claire dans l'évolution des valeurs des quantités vendues à l'exportation et des quantités produites :



Valeur et production de vanille pour l'ensemble des E.F.O. entre 1922 et 1926 (C 125).  
Graphique reconstitué d'après le rapport de l'inspecteur des colonies Laperge.

On voit que la production globale aurait tendance à baisser quand les prix montent, ce n'est pas le cas du coprah. L'attitude polynésienne par rapport à la vanille paraît particulièrement représentative d'un «principe de non exclusivité» que l'on a déjà rencontré, notamment dans le domaine politique, à plusieurs reprises. De même l'attitude vis à vis de l'entretien — les lianes sont souvent laissées croître jusqu'à imiter des arbrisseaux — attitude qui faisait le désespoir des services de l'agriculture (évoqué dans la première partie, chap. III) paraît directement liée à cette «désinvolture» en matière d'agriculture, notée par de nombreux observateurs (le pasteur Crook en 1824, par exemple). En ce qui concerne les années 1965-1970, F. Ravault cite les propos d'un ancien chef du service de l'économie rurale selon lequel les «grands parents des Polynésiens actuels furent des planteurs, alors que leurs descendants sont de simples récolteurs» (1980 : 137). On peut même se demander si ces grands parents eux-mêmes ne plantaient pas afin de récolter sans autre forme de procès et le plus vite possible, en manifestant ainsi ce que nous appelons une désinvolture au regard de l'activité agricole et, par là-même, une sorte de rapport spécifique au végétal. Il n'est certes pas question ici de raviver les stéréotypes des îles tropicales nourricières spontanées de leur population ; les vanillères étaient d'ailleurs selon tous les témoignages disponibles, remarquablement entretenues quand le rapport coûts/revenus était considéré comme «optimal» mais ce mot n'a certainement pas le même sens selon qu'on le repère dans le discours de l'administration française ou dans celui des agriculteurs polynésiens.

C'est d'ailleurs l'opinion, dès la mission Fillon de 1908, de cultivateurs polynésiens de Papara, district sud de l'île de Tahiti, qui saisissent l'inspecteur d'une demande de création d'une instance de contrôle de la récolte, initiative émanant d'un groupement que l'inspecteur estime «l'association la plus intéressante qu'il soit possible de voir en milieu indigène», qui préfigure effectivement les «comités de la vanille» (*tomite vanira*) chargés de veiller à ce que personne ne cède à la fièvre de la récolte et à l'appel de la dépense, avant que cela soit légitime. Ces comités seront installés dans chaque district producteur de vanille, et existent toujours. Les Polynésiens demandent ainsi qu'on les défende contre eux-mêmes : comment mieux marquer l'inadéquation culturelle de la vanille ? L'association de Papara exprime ceci en termes touchants, dans l'article I du projet de réglementation qu'elle envoie à l'inspecteur :

*I. Lorsque nos vanilles seront en état d'être cueillies il ne nous sera pas possible de le faire de notre propre volonté, mais seulement par autorisation des personnes désignées par nous-mêmes à cet effet.  
(C 64, *ibid.*)*

Contrairement à la vanille et au coprah qui constituent toujours des exportations de l'actuelle Polynésie française, bien que leur importance cesse de décroître, l'exportation d'oranges qui constitue dans les années 1900-1920 l'un des principaux postes d'exportation s'arrête quasiment totalement vers 1927-1930. S'il peut apparaître osé de parler de cueillette à propos du coprah et de la vanille, le terme n'est nullement inadéquat pour les oranges : les orangers se propagent à partir de leur introduction par Mendana puis Cook par diffusion sub-spontanée ; il reste à les cueillir, à les mettre en caisses, confiées aux éternels transitaires. L'exportation est antérieure à la colonisation française définitive ; P. O'Reilly cite des délibérations de l'Assemblée législative tahitienne de 1848 pendant lesquelles, déjà, on considère qu'il faut relever les prix à l'exportation (O'Reilly 1975). L'étendue couverte par les arbres est telle que l'on se souvient du Huahine des années 1920 aussi bien comme «une terre d'oranges» (*fenue anani*) qu'une «terre de vanille» (Terito'o, ci-dessous). Les oranges restent néanmoins, pendant la période de leur exportation, une ressource d'appoint : en 1922, elles étaient payées 20 F les mille (Ruroa Tapi, chap. V). Le rapport d'inspection Moretti d'octobre 1929 examine les raisons de la chute, puis de l'arrêt des exportations, en croyant alors pouvoir les relancer :

*Il faut faire une place aux oranges dont l'archipel/des Sous le Vent/ produit des quantités prodigieuses qui, faute de débouchés, pourrissent sur pied. (...) Il en a été dirigé en 1929 252 000 sur le chef-lieu. Des milliers d'oranges peuvent être récoltées. En 1922, il en a été dirigé 6 millions sur l'Australie, mais le produit a été ensuite frappé de tels droits qu'on a dû en abandonner l'exportation. (...) Un essai d'exportation a été fait en France en août 1928 qui ne fut pas concluant ; 80 % des fruits ont été perdus. (C 125)*

De fait, l'ensemble des produits d'exportation qu'on a évoqué est majoritairement destiné à la zone anglo-saxonne et notamment aux Etats Unis. Le même rapport d'inspection parle pour les années 1925-1929 de

4/5 de la production. Fillon entre 1903 et 1908 compte une exportation de vanille entre 109 et 136 tonnes aux Etats Unis, pour 12 à 16 tonnes en France, 3 à 6 tonnes en Nouvelle Zélande (C 65). Les importations de France n'atteignent 35 % que dans les années 1930 (C 125). Il faudra une longue lutte, répétons-le, souvent animée par une volonté politique «patriotique» plus que par le souci d'optimisation économique qui anime jusqu'à la démesure les transitaires de la place, pour imposer à la France et aux «débouchés» français une place économique conforme à sa domination politique.

#### 4. La vision des vainqueurs

Pendant toute la période coloniale, il n'est guère d'initiative politique un tant soit peu contestée, de décision locale, de projet de réforme ou de non-réforme institutionnel, qui ne soit justifié par des considérations globales ou partielles sur la «race polynésienne». Ce sont ces considérations que l'on désigne ici par 'vision des vainqueurs' en reprenant par antiphrase le titre du livre de N. Wachtel sur les Indiens du Pérou (*La vision des vaincus*, Gallimard 1971).

Dans les deux cas, une prise en compte de cette vision ne constitue pas une sorte de complément marginal ou de luxe de la description ; de la même manière que la vision *ma'ohi* de la «tribu anglaise» constitue pour les événements du XIXème siècle un élément central pour la compréhension de ce qui se passe, la vision anglaise puis française des Polynésiens constitue véritablement la base comme la justification de l'action coloniale. Cela est particulièrement vrai dans la différence de traitements réservée aux citoyens français d'une part, par opposition aux simples «sujets» qui recouvre dans l'esprit des administrateurs différents degrés de l'évolution — différents degrés qui eux-mêmes s'associent à la plus ou moins grande 'sûreté' politique que l'on prête aux populations. Cela est particulièrement pertinent dans le cas des Iles Sous le Vent, dont les longues rébellions ont amené les administrateurs à traiter des populations avec méfiance, même si paradoxalement certains soulignent à chaque fois que cela est possible leur «loyalisme». Ainsi les faibles zones de contrôle politico-institutionnel laissées aux Polynésiens sont établies en fonction de ces contrastes : les «lois codifiées» adoptées en 1898, version coloniale française des «lois missionnaires» : les compétences et la désignation des chefs de district : la politique commerciale et foncière. Dans le cadre d'une *idéologie* qui tend à se clôturer toute tentative d'opposition peut être passée sur le compte du «vieux fonds de sauvagerie» qu'un chargé de mission par exemple, fait ressurgir aux Tuamotu dans les années 1930 où s'élaborent les comités qui préfigurent la revendication autonomiste, les comités «refus» (*pato'i*) (ci-dessus).

La même vision évolutionniste rend compte des fonctions économiques dévolues aux catégories socio-culturelles : les «demis» que du sang blanc est censé placer dans les plus hauts échelons du progrès, seraient ainsi plus aptes à s'y adapter ; les Chinois constituent vite un cas contradictoire, du fait de la farouche concurrence économique qui se développe entre eux et le petit colonat français, situation contradictoire qui provoque vite l'hystérie des années 1920-1930 : ils sont pourvus des mêmes qualités censées accompagner la «race européenne» (le courage au travail, l'économie, l'esprit d'entreprise), mais, n'étant nullement Européens, leur position économique qui frôle vite la dominance constitue une sorte de scandale.

Si la société coloniale tahitienne prend un visage spécifique, c'est du fait de cette idéologie de base et de sa rencontre avec la mosaïque des conceptions polynésiennes qui subsistent ; cette idéologie crée à la fois le fait et sa vérification : ainsi, après avoir négligé systématiquement l'enseignement, on constate qu'aucun Polynésien n'est pourvu d'un diplôme : d'où le manque spécifique d'aptitudes intellectuelles dont on les gratifie parfois, le «génie de la race» étant du côté physique (le sport, etc.), les évaluations des aptitudes intellectuelles sont d'ailleurs parfois contradictoires, puisque dans le même temps on parle d'une population «assez évoluée intellectuellement» (sous-entendu si on la compare à ses alter ego des autres colonies).

Il serait fastidieux de présenter au lecteur une description exhaustive des jugements ou des évaluations de l'administration coloniale et de la minorité européenne sur cette communauté 'indigène' qui partage avec elle dans un silence craintif ou indifférent l'occupation de l'espace insulaire ; cela serait d'autant plus fastidieux que les catégories communes de ces jugements sont, elles-mêmes, d'une grande répétitivité. Les catégories que l'on met ci-dessous en évidence sont sélectionnées pour leur place objective dans l'élaboration d'un système institutionnel, théoriquement construit pour le plus grand profit de certains mais qui n'aboutit, paradoxalement, après les effets de la crise mondiale, qu'à la médiocre ou désolante situation des années 1930. L'unanimité de ces jugements vise certainement une région somme toute objective du réel culturel :

leur arbitraire, culturel lui aussi, se révèle dans la possibilité de renverser l'expression sémantique qui les organisent : «la crédulité», c'est aussi la «confiance» ; la «nonchalance», c'est aussi la «méditation» ; l'«insouciance», c'est aussi le «sens de l'instant», etc. L'arbitraire implicite aux catégorisations coloniales françaises et que des «demis» ne se feront, hélas, pas faute de reprendre à leur compte, est particulièrement mis en évidence par cette observation de la même situation, l'année 1891, par l'écrivain américain Henry Adams :

*A mes yeux l'atmosphère est fortement teintée par une mélancolie océanienne, un léger sens du désespoir et d'une décrépitude prématurée. Les indigènes ne sont nullement comparables aux grandes et gaies créatures animales de Samoa qui chantaient et dansaient parce que leur nature tout entière débordait de vie : ils sont tranquilles, silencieux, d'expression plutôt triste, comme les Hawaïiens, si peu nombreux que c'en est effrayant... Sauf dans les endroits les plus reculés les pauvres indigènes sont tous plus ou moins atteints de maladie. On leur accorde tout le rhum qu'ils désirent et ils boivent avidement.*  
(1930 : 466-67, cité par R.I. Levy 1973 : 23. Traduit par moi)

Le discours colonial, au contraire, insiste généralement sur les aspects élaborés en négatif d'un hypothétique comportement «indigène». Ces aspects se regroupent en quelques qualificatifs particuliers : le manque d'«évolution», l'«inertie», la «nonchalance» ou la «paresse», la «crédulité», et parfois la «naïveté», la «vanité» et l'«orgueil» et la «dissolution des mœurs».

Les catégories sur l'évolution servent notamment à justifier la distinction, souvent arbitraire et injuste, entre le statut de «citoyen» et le statut de «sujet» ; plus généralement à empêcher que tout type de représentation locale prenne du poids. Il convient cependant de constater qu'elles servent également à défendre, autant que faire se peut, et avec beaucoup d'inefficacité, la communauté polynésienne contre la main-mise notamment foncière d'individus peu scrupuleux qui foisonnent alors dans l'archipel.

*La question s'est posée de savoir s'il ne serait pas opportun de naturaliser en masse les indigènes des Iles Sous le Vent. Ni leur évolution ni leur intérêt bien compris ne militent en faveur d'une telle mesure. Leur évolution est si peu accusée qu'il faut encore les protéger par des règlements spéciaux /les lois codifiées en 1898/ contre leurs propres entraînements tant leur naïveté est prodigieuse, lorsqu'ils contractent des engagements vis à vis de certains colons.*  
(Inspecteur Moretti, 1922, C 125.)

*Ce n'est pas faire le procès de ces monuments incomparables que sont les lois que de dire qu'ils ne conviennent pas à toutes les civilisations. Plusieurs siècles d'évolution continue avaient préparé les nations d'Europe à cette discipline (...). Les Iles Sous le Vent n'en sont pas encore à ce stade (...). La coutume domine cette législation spéciale.*  
(Ibid.)

*Les indigènes seraient inaptes à saisir le caractère comme la portée des questions qui seraient agitées devant eux lors d'une campagne électorale et devraient fatalement être livrés à l'emprise des partis confessionnels et des intérêts particuliers jusqu'au jour, hélas lointain, où par leur évolution intellectuelle et sociale les habitants de tous les archipels justifieraient de leur aptitude à la qualité de citoyen français.*  
(Déclaration du gouverneur Rivet en 1922 au sujet de l'éventualité d'une extension du droit de vote, citée par le Mémorial Polynésien V : 343.)

*Cette puissance théocratique /les missions religieuses protestantes, sanito et mormones aux Tuamotu/ est d'autant plus dangereuse qu'elle s'exerce de façon occulte et qu'elle trouve chez les indigènes de nos archipels, mal évolués et crédules, un terrain propice.*  
(Gouverneur Montagné, lettre confidentielle au ministre des Colonies, du 7 novembre 1932, C 130).

En 1946, lors des débats sur la création et les prérogatives de l'Assemblée représentative, l'inspecteur Lassalle-Séré, célèbre dans les annales coloniales polynésiennes, pense que :

*l'Assemblée (...) accepte aveuglément pour des raisons électorales les revendications d'une population peu éclairée.*  
(C 137)

Commentant la réforme des conseils de district (assemblées de faible pouvoir chargées de transmettre dans chaque district les volontés de l'administration), le gouverneur Orselli déclare en juillet 1941 que :

*la création des conseils de district permettra l'érection des districts en communes dès que l'évolution de la population indigène sera accomplie.*  
(C 158)

L'esprit change visiblement dans les années 1950 puisque le gouverneur Petitbon tout en conservant le même vocabulaire, rapporte dans sa note sur la situation politique sur 1949 que *la population est assez évoluée intellectuellement*, mais c'est immédiatement pour rappeler son caractère *léger et inconstant*.

La « légèreté » ou la « superficialité » figurent en bonne place dans les jugements. Ainsi une note du Bureau des Affaires politiques du ministère des colonies au gouverneur des E.F.O. du 7 août 1905 commente certains desiderata du gouvernement américain quant au droit d'escale à Tahiti de ses navires de guerre :

*Plusieurs questions posées par le gouvernement américain (...) pourraient avoir pour nos colonies des conséquences fâcheuses par suite de la comparaison que ne manqueraient pas de faire nos indigènes, trop enclins déjà à ne tenir compte que des apparences de la force pour conclure à la rivalité de la puissance.*  
(C 130)

En 1950, le gouverneur Petitbon note :

*Le gouverneur Anziani (son prédécesseur est parti sans manifestations de regret. Ce serait mal connaître le caractère tahitien, superficiel, versatile.*  
(C 136)

L'inspecteur Fillon (1908) :

*Le goût du travail productif développera chez l'indigène le goût du luxe mobilier qu'on commence à lui connaître et ruinera l'utilisation du crédit qui gêne la satisfaction de ces nouveaux besoins.*  
(C 65)

La « nonchalance » et l'« insouciance » sont particulièrement visées du fait des échecs d'une mise en valeur agricole. E. Rougier, président de la Chambre de commerce en 1927 :

*Grands enfants insouciant du lendemain, les Tahitiens ne sentent pas le sol se dérober sous leurs pieds.*  
(C 125)

Le gouverneur Bouge (1932) :

*La vie facile et insouciant de l'indigène n'est pas sans influence avec le climat sur les méthodes de travail de l'Européen.*  
(C 125)

L'« inertie » et la « paresse » prolongent la « nonchalance » :

*Il faudrait une assistance médicale rapprochée de l'indigène afin de vaincre peu à peu son inertie fataliste.*  
(Gouverneur Rivet au ministre des colonies, avril 1923, C 117.)

La « vanité » et l'« orgueil » apparaissent plus rarement, mais souvent à propos des dons à l'Eglise protestante, objets de compétition que redoute l'administration coloniale, voyant ainsi des ressources en numéraire s'éloigner des circuits économiques où elle préférerait qu'elles fussent employées :

*Par la vanité et l'orgueil, leviers puissants auprès des indigènes, on obtient des résultats magnifiques.*

*(Lettre confidentielle, octobre 1924, C 129.)*

Mais la «sauvagerie» que l'on prête aux régions périphériques comme les Tuamotu ne réapparaît que lorsqu'une révolte pourrait être à craindre ; c'est ce que pense le chargé de mission Capela enquêtant en 1932 sur les comités *pato'i* des atolls de plonge à la nage :

*On ne sait jusqu'où cela pourrait aller ; il reste dans certaines îles un fonds de sauvagerie qui pourrait emporter les habitants aux pires extrémités.*

*(C 130)*

## 5. Le système institutionnel «indigène» aux Iles Sous le Vent

Les effets de la vision coloniale française sont particulièrement nets dans l'organisation institutionnelle spéciale réservée aux Iles Sous le Vent. Alors que les habitants de Tahiti-Mo'orea et des Tuamotu (les «anciens» soit disant «états de la reine Pomare») sont soumis à la loi française et sont citoyens français depuis la cession de 1880, le turbulent archipel se voit réserver un statut à part, que l'on justifie par une population moins évoluée qui tient encore à des institutions propres. En fait, les législateurs — le gouverneur Gallet fortement inspiré par Chessé — se sentent contraints par différentes variables de la situation de conférer un statut particulier à l'archipel ; d'une part, ils savent que la pacification de 1897 reste fragile, et que la France reste impopulaire tant que la génération de rebelles n'est pas éloignée dans les mémoires ; d'autre part, ils sont conscients du fait que la mise en place du code civil, destiné à dégager des terres libres que l'on peut concéder individuellement à un colonat ne peut être que progressive.

Ainsi, à partir de 1897, la population des Sous le Vent est formée pour l'essentiel de «sujets» et non de «citoyens» français, une distinction qui a des conséquences dans divers domaines, notamment électif ; elle est soumise non au code civil, mais aux «lois codifiées» qui reprennent la base, déjà modifiée à plusieurs reprises, des codes législatifs indigènes. Cette codification coexiste avec la possibilité pour les Européens résidant aux Sous le Vent de choisir la justice française du tribunal d'instance de Ra'iatea. Les «lois codifiées» ont notamment pour justification de «protéger les indigènes contre leurs propres entraînements» dans les termes de l'inspecteur Moretti (C 125, cité ci-dessus), c'est-à-dire contre la pratique de la vente de terres, qui atteindra néanmoins des proportions si importantes dans les années 1930 qu'il faudra alors faire passer toute transaction foncière à la signature de l'administrateur des Sous le Vent, puis du gouverneur. Ce point est développé plus bas.

Le fonctionnement de la justice indigène est ainsi décrit par l'inspecteur Moretti en octobre 1929 :

*La justice indigène est organisée par des dispositions particulières. Un tribunal de première instance dans chaque district en principe et un tribunal d'appel dans chaque île, les décisions de cette juridiction du second degré pouvant faire l'objet d'un recours en annulation devant le tribunal supérieur de Pape'ete constitué par l'adjonction d'un juge indigène d'appel. (...) L'exécution des décisions des tribunaux indigènes est subordonnée au visa de l'administrateur de la circonscription. (...) Bien entendu, ce ne sont que les indigènes qui se trouvent soumis à des juridictions spéciales. Toutes les fois que l'une des parties se réclame d'un statut différent la connaissance des affaires incombe au tribunal français. (...) La procédure à suivre, les pénalités à appliquer sont déterminées par un petit code local en 140 articles dit «lois codifiées de l'archipel des Iles Sous le Vent». Les obligations comme les défenses de ce code s'inspirent à la fois de la législation métropolitaine comme des coutumes du pays (...). Il semble que les intéressés ne verraient pas sans tristesse leur abrogation.*

*(...) La réglementation des îles offre des mérites incontestables : la procédure est simple, la justice est gratuite, le juge est près du justiciable. Il ne resterait contre la justice indigène que le grief — et il est très sérieux — qui vise l'insuffisance morale et intellectuelle des juges indigènes. (...) Le rédacteur de ces lignes a sur place entendu dire trop de mal des juges indigènes pour contester qu'une réforme s'impose.*



De fait, le sentiment contemporain sur la justice indigène est assez proche de l'attitude décrite par l'inspecteur : attachement à la «loi *ma'ohi*» mais sentiments mitigés sur les juges qui tendent à favoriser systématiquement, notamment en matière foncière, la partie qui est liée à eux ou à leur groupe territorial.

Alors que l'administration coloniale de l'après-guerre voit dans l'octroi de la citoyenneté française aux gens des Sous le Vent un geste de justice, on verra que ce statut spécial est paradoxalement regardé avec faveur par la population qui le considère en somme comme sa dernière parcelle de spécificité (ci-dessous chap. IV). C'est d'ailleurs pour cette raison que la catégorie de «pouvoir français» (*hau farani*) n'est appliquée au sens strict par certains Polynésiens des Sous le Vent que pour la période postérieure à 1946.

Les consignes de l'administration sont transmises par des chefs de district (*tavana*) désignés par le gouverneur ; ils ne seront aidés par un conseil de district («l'assemblée des cinq», *apo'ora' to'opae*) qu'à partir des années 1941-1942, l'existence de ce conseil étant vue comme une phase transitoire vers la constitution d'un véritable «conseil municipal» à la française.

La majorité des districts sont assortis d'un juge indigène, *ha'ava ma'ohi*, et par des sortes de juges principaux, *to'ohitu*, «les sept» qui forment dans le cadre de la justice indigène une sorte de première instance d'appel. Des *muto'i* ont en plus de fonctions analogues à celles d'un garde champêtre des pouvoirs de police limités souvent à rapporter à l'agent spécial ou au chef de poste français ce qui se passe dans leur district dans des occasions limitées au strict minimum.

Les prérogatives des chefs de district sont dès l'institution du système indigène en 1897-1898, réduites elles aussi au strict minimum ; en fait, elles se bornent exactement à ce que l'administration coloniale française ne peut raisonnablement prendre en charge elle-même : la tenue de l'état civil, la convocation de la population lors des tournées de l'administrateur, les témoignages consultatifs sur les affaires de terre ; il faut en effet dans tous ces domaines parler polynésien, ce qui n'est le cas dans la communauté européenne et assimilée que de certains pasteurs protestants et de certains colons. Pendant des décades, l'administration ne cesse de se lamenter sur l'inefficacité de l'administration indigène : ils lui demandent en somme plus qu'à eux-mêmes, puisque les chefs de district doivent en même temps connaître leur population de l'intérieur et parler polynésien, mais aussi s'adapter à la réglementation et aux instructions coloniales, voire parler français ; enfin, les chefs des archipels extérieurs, dont les Sous le Vent, sont rétribués en 1953 1 200 F/an (dans les cas où ils sont élus parmi les trois candidatures retenues par le gouverneur !), il s'agit d'une «indemnité de représentation», puisqu'on ne les considère plus alors comme des fonctionnaires. (C 67, procès verbaux du conseil privé, novembre 1934). En octobre 1929, la circonscription ne compte que 9 centres d'état civil ce qui «oblige les indigènes à parcourir des distances considérables pour faire les déclarations obligatoires», d'après l'inspecteur Moretti (C 125).

## 6. L'école

L'administration coloniale rencontre avec le problème de l'école et de la formation scolaire l'une de ses contradictions fondamentales : certes, le but avoué n'est jamais exactement de former des Polynésiens — la réussite d'un tel projet menacerait fortement les groupes dominants qui ne sont précisément dominants que si la population est laissée dans l'ignorance de la langue française ; mais on a besoin d'hommes qui parlent français, notamment à la tête des districts. Les institutions scolaires, confessionnelles et laïques, sont essentiellement à Pape'ete ; aux Sous le Vent les CEG d'Uturoa et de Huahine ne seront créés que longtemps après la Deuxième Guerre Mondiale ; même à Tahiti, les fonctionnaires indigènes font le désespoir de l'administration. Le service des Affaires politiques du gouvernement écrit en 1944, alors que les chefs de district sont désormais élus :

*Le résultat que sur les 24 chefs de la circonscription (des Iles du Vent), 5 ou 6 à peine comprennent un peu le français ; quant aux autres, cette ignorance de notre langue va de pair avec une inaptitude presque totale à remplir les fonctions de leur charge.*

Le rédacteur termine sa note par cette remarque qui résume assez bien l'ensemble du travail de formation mené par les institutions coloniales :

*Ce serait à désespérer du service de l'enseignement si l'on ne pouvait en 1944 trouver dans chaque district de Tahiti 5 personnes comprenant le français /nécessaires à la constitution d'une «assemblée des cinq»/ alors que 45 ans plus tôt cette condition de connaissance de la langue était déjà exigée.*

*(C 158)*

Cette situation explique à elle seule le nombre important de demi Polynésiens ayant suivi une carrière d'instituteur qui se retrouveront à des postes de responsabilité politique importante après la Deuxième Guerre Mondiale (Francis Sanford, Gaston Flosse, par exemple).

Le chef du service de l'instruction publique considère que, en 1929, les causes de la situation déplorable de l'enseignement dans les archipels sont d'abord budgétaires :

*L'insuffisance numérique des écoles a été signalée dans un rapport du service de l'Instruction publique en date du 19 novembre 1928 dans lequel il a été écrit : '5 districts sur 6 ne possèdent pas d'école.' La situation budgétaire à cette époque ne permettait pas d'effectuer les créations devenues indispensables. Pour l'instant le service de l'Instruction publique estime que la collaboration du pasteur doit être accueillie favorablement. (...)*

*La plupart des maîtres même s'ils sont diplômés n'ont reçu aucune préparation pédagogique. Leur maladresse est donc excusable. Et si l'on a été obligé de confier des écoles à des personnes non initiées, c'est que les créations de postes ont précédé par la force des choses la création de l'organisme destiné à former le personnel. (C 125)*

De fait, dans tous les archipels, les populations réclament l'installation d'écoles : en ce qui concerne les Sous le Vent, des pétitions sont ainsi transmises au gouverneur Rivet en 1923 (C 117),. A Huahine, il faudra attendre les années 1950 pour que les principaux districts du Nord soient pourvus d'une école, dont ils prennent eux-mêmes en charge la construction (ci-dessous, chapitre V).

## 7. Le cadre institutionnel de l'après guerre

La situation politique de l'après guerre entraîne certains changements dans la vision des rapports du gouvernement central français avec les possessions d'Outre-Mer. Le premier signe de ces changements est certainement le fameux discours prononcé à Brazzaville par le général de Gaulle en 1944. L'esprit général est de reconnaître une représentation locale chargée de pouvoirs restant à définir, aux territoires français ; l'effort de guerre consenti par ces territoires entre certainement pour quelque chose dans cette nouvelle vision.

Elle est partagée dans les Etablissements Français d'Océanie par les notables locaux qui ont pour point commun d'avoir, dès 1941, opté pour la France Libre. C'est ainsi qu'en 1942 et 1944 deux rapports sur la situation politique sont adressés à R. Plevin, commissaire aux colonies du gouvernement d'Alger, puis transmis au gouvernement provisoire de Paris. Ils sont signés l'un du médecin-capitaine Rollin, dont le nom reste attaché à l'administration, pendant cette période, des Marquises ; l'autre par F. Ahne et R. Charon, membres du conseil privé des E.F.O., l'un membre important de l'Eglise protestante et l'autre commerçant de la place, qui sera néanmoins violemment attaqué quelques années plus tard. (Océanie 153).

Le rapport de Rollin, après un résumé de la situation politique, conseille de donner la citoyenneté française à tous les habitants des E.F.O. (dont une moitié a simplement le statut de «sujet» français) et de créer un conseil général (supprimé en 1885) afin de faire émerger une représentation locale et de donner ainsi plus de poids à l'archipel dans le contexte politique du Pacifique Sud.

Le rapport Charon-Ahne va dans le même sens, en demandant à la fois une extension des attributions du conseil privé et le rétablissement d'un conseil général élu : il est signé pour faire bon poids d'autres notabilités comme Spitz, A. Poro'i maire de Pape'ete, et le seul Tahitien à avoir jamais fait partie du conseil privé : Teri'iero'oitera'i.

Le commissaire aux colonies répond favorablement à cette demande ainsi qu'à l'octroi de la citoyenneté française et à «l'abolition de l'indigénat». (Ibid)

C'est dans la ligne droite de ces rapports qu'un décret visant à préciser l'existence et les attributions d'un organisme représentatif des E.F.O. est préparé dans le courant de l'été 1945, au cabinet du général de Gaulle (Océanie 135).

Les pouvoirs de cette assemblée, qui va se nommer l'Assemblée représentative des E.F.O. et préfigure l'actuelle Assemblée territoriale, sont étroitement contrôlés par le pouvoir central. Ainsi elle n'a que peu de possibilités d'influer sur la répartition du budget : c'est le gouverneur et ses services qui décident de la répartition interne des enveloppes et propose cette répartition à l'Assemblée, qui doit la voter ; mais le gouvernement peut toujours modifier le budget par une procédure d'urgence (art. 44). Elle a voix délibérative sur le tourisme, la gestion du port, l'assiette des différentes taxes, l'entretien des routes ; en ce qui concerne les acquisitions mobilières et immobilières, et les concessions à des particuliers (anciennes attributions du conseil privé), elle peut simplement demander au gouverneur de faire inscrire à l'ordre du jour une question ressortissant de ces domaines, pourvu «qu'elle intéresse l'ensemble des E.F.O.» ; enfin, «les délibérations ayant trait à la politique intérieure et extérieure de la France sont interdites», un article qui sera largement utilisé par les gouverneurs pour se tirer d'affaire.

L'Assemblée est formée de 21 conseillers, élus au suffrage universel direct et qui représentent les circonscriptions proportionnellement à leur importance démographique.

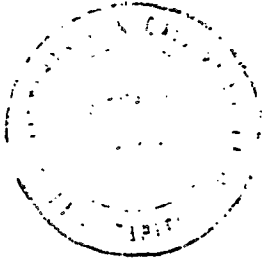
Mais la nouvelle égalité abstraite entre tous les résidents des E.F.O., par le biais de l'octroi de la citoyenneté, ne peut masquer l'inégalité réelle entre les communautés françaises et polynésiennes ; entre 1945 et 1949, seulement cinq conseillers sont Polynésiens, même si la plupart sont de souche polynésienne depuis fort longtemps. L'Assemblée aux fonctions essentiellement consultatives émet des «vœux» (ci-joint).

Dans les réformes de l'après-guerre, cette timide ébauche de décentralisation coexiste avec la création de postes de représentants auprès des instances nationales : ainsi, il y aura désormais un député de Tahiti à l'Assemblée constituante (1945) puis à l'Assemblée nationale (1949) ; de même, un poste de conseiller de l'Union française est créé. On verra ci-dessous comment l'action de ces hommes est, dans le contexte du système politique de l'époque, fortement limitée.

## 8. La revendication «autonomiste»

Le mot «autonomie» et «autonomiste» apparaît dans la revendication politique à partir de la constitution des groupements et partis polynésiens de l'immédiat après-guerre. Certes, celles des instances locales (conseil général, amirauté de Pape'ete) qui entendent avant guerre changer le cadre institutionnel de la colonie réclament plus d'«autonomie» de gestion à des dates très anciennes (il en va ainsi par exemple du conseil général de Tahiti des années 1881) ; mais le mot «autonomiste» fait fortune dans le vocabulaire des années postérieures à 1946, car le concept prend en compte, pour la première fois depuis la colonisation définitive, l'existence d'une communauté polynésienne radicalement exclue, jusqu'alors, du contrôle sur son propre destin. Cette conjoncture de l'après-guerre constitue une sorte d'aboutissement de l'itinéraire puisque, entre l'autonomie et l'indépendance qui la suit logiquement, il n'y a, dans le contexte économique de l'époque, qu'une différence difficilement appréciable : déjà, l'importance des investissements ou immobilisations d'origine française, des équipements, lie le destin de la communauté polynésienne à celui de la «métropole». Avec la revendication «autonomiste» apparaît, de manière confuse, la nouvelle revendication de l'identité collective et le sentiment partagé par la communauté polynésienne, resté jusque là silencieuse — et pour cause — que les affaires collectives de cet archipel, que cet archipel lui-même, sont parties intégrantes de cette identité.

La profondeur de ce sentiment de dépossession est attestée par la rapidité avec laquelle, dans les années 1946-1950, des sections du mouvement né à Pape'ete se propagent dans l'ensemble de l'archipel. Le mouvement naît cependant dans l'ambiguïté de la situation coloniale : ses leaders sont, pour l'essentiel, des «demis», voire des Européens «natifs» qui, bien que s'opposant aux menées de l'administration métropolitaine, en partagent jusqu'à un certain point les concepts : plus ou moins de «compétences» ou «d'attributions individuelles» au sein des organisations représentatives locales, «océanisation des cadres», prime ou non au coprah, etc. Les enjeux ne sont nullement définis par la «base» polynésienne du mouvement ; dans ces conditions, il est peu étonnant que le mouvement autonomiste, dont les revendications sont finalement reprises par les modalités d'application en Polynésie de la loi cadre de 1956, se désagrège alors et qu'il faille



ASSEMBLEE REPRESENTATIVE DES E.F.O.

SESSION D'AOUT 1946 (6me séance - 13 août)

S O M M A I R E

Pages	
1	Voeu: prix d'achat du café dans les archipels
4	Voeu du délégué des Marquises
5	Subventions à la Commune de Papeete
11	Voeu: prix du coprah aux Tuamotu
12	Voeux formulés par les délégués des Tuamotu (ravitaillement, médicaments, etc...)
14	Voeu: prix de la nacre /
15	Voeu: ravitaillement des coopératives
16	Voeu: trafic de l'alcool
16	Voeux du délégué de Borabora et Maupiti
19	Voeux du délégué de Moorea.

L'Assemblée représentative émet des «voeux» (Océanie 135).

chercher aussi loin que la réforme du «statut» de 1978 pour en trouver le dernier écho, après vingt années de péripéties répétitives et parfois anecdotiques.

On a coutume de dater l'apparition du mouvement autonomiste polynésien de l'immédiat après-guerre (années 1946-1947), du retour des engagés de Polynésie au bataillon du Pacifique et de leur réprobation, puis de leur lutte devant les conditions existant à Tahiti à leur retour. On revient plus bas sur cette question, mais il n'est pas inutile de mentionner que dès les années 1930, des comités reprenant des thèmes classiques de la Polynésie post-coloniale existent aux Tuamotu.

L'année 1932, l'île de Tahiti est agitée par la préparation de l'élection du nouveau délégué au Conseil Supérieur des colonies, la seule instance représentative permettant alors une communication avec le pouvoir central. Or, pour la première fois, deux candidats sont en lice : Candace, député de la Guadeloupe et sous-secrétaire d'Etat aux Colonies, qui représente la droite cléricale et a de forts appuis dans le colonat local qu'il lui ont permis de se faire réélire régulièrement depuis 1924 sans avoir jamais visité la colonie qu'il représente (A.N. S.O.M. Océanie 129 et 131), et de Tastes, lié aux anciennes coalitions de gauche au pouvoir pendant de courtes périodes entre 1924 et 1932. Les Tuamotu constituent le fief électoral de Candace ; le mandataire à Pape'ete du nouveau candidat, un bijoutier demi nommé Spitz, découvre que cette fidélité tient aux arguments assez proches du chantage que l'administrateur des Tuamotu, Hervé, emploie auprès de la population. Un rapport du gouverneur Jore, de novembre 1931 (A.N.S.O.M. 129), montre par exemple que l'administrateur (encouragé en ceci d'après le gouverneur par un groupe de pression de transitaires et capitaines de goélette) a autorisé la plonge au scaphandre dans l'atoll de Hikueru, malgré l'opposition de la population (qui tire de la nacre sa principale subsistance). Devant ces réactions, l'administrateur leur aurait promis d'interdire la plonge au scaphandre s'ils votaient pour le délégué sortant.

Ces arguments sont évidemment mis sur la place publique par Spitz, animateur à Pape'ete d'un «comité» pour l'élection de Tastes. Dans le même temps, il semble très lié à la constitution d'une série de comités locaux aux Tuamotu.

Le gouverneur P.I. Bouchet écrit ainsi au ministre des Colonies en février 1933 que «le chargé de mission Capela envoyé par lui aux Tuamotu» a eu la preuve qu'il existe un mouvement séparatiste et autonomiste dont le chef serait le dénommé Spitz (A.N.S.O.M. 129). Dans son rapport, le chargé de mission décrit la constitution de ces comités, nommés *pato'i*, d'après le mot signifiant «refus» :

*On prit modèle sur les églises américaines. Chaque comité dans chaque île comprenait un président, un vice-président, des membres collecteurs, des trésoriers, des secrétaires. (...) Le mot d'ordre était pato'i, opposez-vous, aux ordres de l'administrateur, aux chefs, à la police. En somme, une nouvelle religion était formée, mais composée surtout des éléments les plus évolués des Sanitos et des Mormons.*

*Le prophète Spitz dit Ruru est un produit de ces alliances de sang comme on en trouve à Tahiti. (...) Il plaît aux Tahitiens car il est pour eux bon orateur, il crie, il pleure, dit des légendes. (...) Depuis toujours, il est au moins autonomiste et comme il n'ignore pas qu'un petit pays comme celui-ci ne peut vivre seul, il a songé tantôt à l'Angleterre tantôt aux Etats Unis.*

Le chargé de mission retransmit ainsi une entrevue avec un membre des comités *pato'i* :

*Nous n'avons pas besoin de la France et des Français pour gouverner. (...) Les élections ne sont qu'un prétexte, nous ne votons pas pour de Tastes, mais pour Spitz. Nous allons fonder une république, Spitz en sera le président et nous nous mettrons sous la protection des Américains.*  
(Océanie 131)

Le gouverneur P.I. Bouchet, dans sa lettre de février 1933 déjà citée, mentionne enfin l'un des arguments utilisés par Ruru Spitz lors des manifestations de 1932 :

*Le nommé Spitz mandataire de M. de Tastes expliquait à ses auditeurs que les fonctionnaires métropolitains coûtaient très cher au budget, qu'il fallait les supprimer et qu'il y avait des Tahitiens intelligents et compétents pour remplir tous les emplois.*

Le gouverneur P.I. termine cette correspondance par cette phrase d'une parfaite mauvaise foi dans la situation de dépossession totale du peuple polynésien mais qui lui semble résumer la situation :

*Le popa'a (le blanc) voilà l'ennemi.*

Or, le lecteur familier des événements au travers desquels se constitue le mouvement autonomiste polynésien de l'après-guerre en retrouve les ingrédients quasiment terme dans les événements de 1932 : un leader «demi», implanté à Pape'ete mais très lié à une région de l'archipel, que son éloquence rend populaire ; ce sera Pouvana'a à 'O'opa ; une organisation formée de comités insulaires, fortement appuyés sur l'Église protestante : ce sera le Rassemblement démocratique du peuple tahitien ; la revendication d'une sorte d'autonomie plus ou moins messianique, le désir de se libérer de la lourde tutelle française ; enfin, la lutte homérique contre cette administration proliférante en laquelle se marque plus particulièrement le fait politico-culturel français, toutes ces revendications sont partagées par les deux mouvements.

On n'entend pas ici faire du mouvement autonomiste d'après-guerre une sorte de conséquence ou de progéniture des éphémères comités *pato'i*, on souhaite marquer la persistance de ces revendications confuses, dont le mouvement autonomiste d'après-guerre exprime en somme l'existence latente. Dans les deux cas, la même ambiguïté, le rejet de la présence coloniale française coexiste avec la revendication de «l'océanisation des cadres» au travers de laquelle le peuple polynésien se lie au contraire à la zone d'influence politique et culturelle française.

Les événements provoqués par les répercussions en Polynésie de la Deuxième Guerre Mondiale constituent aux yeux de la masse polynésienne, un révélateur de la situation coloniale, de la situation d'exclusion où se trouve la communauté polynésienne. Dès 1940, l'archipel polynésien est à peu près complètement isolé des nouvelles de la guerre et cet isolement explique à lui seul une bonne partie des attermolements des pouvoirs politiques des deux possessions françaises du Pacifique (Tahiti et la Nouvelle Calédonie) avant de s'engager très rapidement (dans le cas tahitien) aux côtés du gouvernement de Londres. Dès août 1940, un comité France Libre a été créé et destitue le gouverneur qui attend des instructions de France pour constituer finalement un gouvernement provisoire ; néanmoins, cette période est marquée par de multiples revirements et conflits internes qui ne remettent jamais en cause la légitimité gaulliste du pouvoir ; c'est dans le droit fil de cette légitimité que se situeront d'ailleurs certains membres parmi les plus actifs des réformes institutionnelles qu'on va évoquer, aussi bien que certains leaders des comités autonomistes. Si la grande masse de la communauté polynésienne est alors considérée comme en faveur de la France Libre, c'est qu'au comité France Libre ou dans sa mouvance figurent des hommes comme Charles Vernier et Frédéric Ahne, pasteurs protestants et membres du synode, qui ont une grande audience dans la population. L'ensemble des événements jusqu'à l'arrivée du gouverneur Orselli en 1941 sur nomination directe du général de Gaulle (*Mémorial Polynésien* 6 : 90 sq.) et la fin de la guerre, sous le même pouvoir, sont un peu vus par les Polynésiens comme le Fabrice de la *La Chartreuse de Parme* voit la bataille de Waterloo. Ainsi, alors qu'à Maupiti, trois pétainistes sont exilés par le gouvernement provisoire, la population polynésienne de l'île d'abord réticente à la présence de ces gens qu'on lui dit être «pour les Allemands», finit par passer sous leur contrôle, laissant aborder un drapeau à fleurs de lys, constituant sans doute la métaphore du désir fondamental de tout chef polynésien : avoir «son drapeau». (Ibid. : 66).

Les événements de 1941-1947 constituent un révélateur de la situation coloniale car malgré la relative unanimité politique — ou à cause d'elle — les conditions sont plus sévères que d'ordinaire ; les débouchés du coprah sont incertains et le ravitaillement est un problème constant. Bien que le tome VI du *Mémorial* insiste avec raison sur la remise en ordre de l'économie de l'archipel par l'administration d'Orselli (ibid. : 90 sq.), beaucoup de Polynésiens ont des souvenirs mitigés voire franchement hostiles sur la question du ravitaillement et du marché noir pendant ces années, l'approvisionnement en vivres étant largement sous le contrôle des communautés françaises et chinoise, qui ne se font pas faute d'utiliser cette place privilégiée pour leurs propres intérêts.

Dès 1941, le menuisier charpentier Pouvana'a à 'O'opa, originaire des O'opa de Huahine a créé lui aussi une sorte de comité («les amis de Tahiti») dont l'une des revendications est précisément l'égalité devant les problèmes de ravitaillement, cet enjeu finissant par s'étendre plus ou moins confusément à l'égalité tout court entre la communauté polynésienne et la communauté française. Quelques démêlés avec le commissaire de police et diverses instances judiciaires sa popularité montante, le font exiler en 1942 dans son île natale

par décret pris en conseil privé (Océanie 158). De là, il tentera de s'évader en pirogue sur Porapora, où est installée une importante base arrière de l'armée américaine. L'ensemble de ces faits contribue de manière importante à entretenir la popularité de Pouvana'a dans la masse polynésienne. On pourra le constater dans le cours du chapitre V où un témoin direct raconte cet épisode. L'important est que Pouvana'a à 'O'opa réunit alors tous les attributs du leader d'un mouvement autonomiste dans la situation colonialiste : son obstination et son «énergie» (*'ito'ito*) sont connus de tous, et il a sans cesse au bord des lèvres le mot de «liberté»indépendance» qui habite toutes les consciences polynésiennes.

C'est également en 1941 que les volontaires des Etablissements Français d'Océanie — dont une importante partie de Polynésiens — s'embarquent en deux contingents pour se battre aux côtés des armées alliées (voir le *Mémorial Polynésien* 6 : 126 sq.). Les plus honnêtes individualités des E.F.O. de l'époque soulignent le caractère pour le moins contradictoire d'une idéologie qui, depuis des décades, n'a cessé de parler de la «patrie», de traiter au moins implicitement les Polynésiens comme des citoyens de seconde zone, pour les laisser se battre en somme à leur place (voir par exemple la lettre du colon français de Huahine, Tisseron, de 1943, annexée au dossier Océanie 158).

L'expérience vécue par les contingents tahitiens des deux guerres a certainement des points communs ; à propos de la première guerre, le gouverneur P.I. Bouchet écrivait déjà en 1933 (au moment où des mouvements «séparatistes» semblent se dessiner aux Tuamotu) que «les poilus tahitiens n'ont pas conservé de leur contact avec le milieu métropolitain un souvenir heureux» (Océanie 129). L'Odyssée du bataillon du Pacifique constitue certainement une expérience inoubliable de «l'ailleurs» mais ni les opérations militaires ni les quelques défilés postérieurs à la Libération ne constituent ces gratifications qu'auraient pu être en droit d'attendre les volontaires tahitiens : ils mettent donc de grandes espérances dans leur retour.

Ce dernier, le 5 mai 1946, s'opère dans un grand déploiement cérémoniel avec vin d'honneur, fanfares, foule sur les quais de Pape'ete ; mais l'on s'aperçoit rapidement que la situation n'a pas fondamentalement changé, et que, notamment, la fonction publique ou les emplois auxquels pouvaient prétendre les engagés du bataillon du Pacifique sont toujours monopolisés par cette administration qu'on appelle déjà métropolitaine. Autour de Pouvana'a à 'Oopa dont les démêlés avec le gouverneur Orselli sont déjà connus de tous, se crée le 27 février 1947 un «comité Pouvana'a» dont l'un des buts, l'abolition du décret organique de 1885 sur les prérogatives de l'ex-conseil général, peut se traduire par l'accroissement du pouvoir de décision des élites locales ; à ce comité participent quatre «demis» et un Français résidant à Tahiti. La même année se crée une Union des Volontaires aux buts apparemment plus corporatistes mais dont l'action s'oriente vers les mêmes buts. Le Rassemblement démocratique du peuple tahitien (R.P.D.T.) naîtra de la fusion de ces deux associations.

Dès mars 1947, l'action du comité Pouvana'a, qui vient de faire circuler à Tahiti une pétition contre les «profiteurs de guerre» est convoquée au conseil privé dont c'est l'une des dernières séances. Etant donné que l'un des commerçants mis en accusation dans la pétition est également membre du conseil privé, étant donné en outre qu'assiste à cette séance l'inspecteur général Lassalle-Séré, dont l'un des buts est de prévenir avec la plus grande sévérité toute tentative qui pourrait donner lieu ne serait-ce qu'à des interprétations d'un «séparatisme», les propos sont très violents à l'égard du mouvement Pouvana'a. Ce glissement logique et idéologique entre le droit à la revendication collective et l'activité 'séparatiste' ne cessera pas d'être l'argument central du pouvoir post-colonial pendant ces années ; d'où une grande confusion, les enjeux réels étant toujours masqués par l'apparence des situations ; d'où enfin, un contexte politique où chaque «parti» — puisque c'est ainsi que se définissent alors les constituants politiques, «administration» contre «autonomiste» — ne cesse de perdre d'une main ce qu'elle reprend de l'autre. On laisse se créer des syndicats mais on poursuit leur créateur ; on laisse se créer des instances représentatives locales (l'Assemblée représentative), mais en ne leur conférant que des pouvoirs symboliques (elle émet des «vœux»), etc. Voici quelques-uns des propos tenus dans la séance du conseil privé qui illustrent les logiques des gens en place à Tahiti :

*M. Charon demande que l'on traite aussi durement que possible les auteurs de cette infamie [la pétition au sujet des profiteurs de guerre et de la politique suivie par le gouverneur Orselli]. Ses auteurs qui sont en même temps les véritables meneurs du mouvement autonomiste Pouvana'a, ne peuvent être que certains éléments vichystes (on les retrouve derrière tous les troubles qui peuvent agiter la colonie) que le gouverneur Orselli avait mis hors d'état de nuire et*

*pour qui tout moyen maintenant est bon pour essayer de prendre revanche. Il ne faut pas, poursuit M. Charon, mépriser la force du mouvement Pouvana'a pour que celui-ci renaisse jamais. M. Bambridge affirme également qu'une politique de fermeté s'impose et de façon impérieuse : il faut savoir, dit-il, si la France veut gouverner ou abdiquer.*

*M. le gouverneur et l'inspecteur général Lassalle-Séré interviennent alors et ce dernier déclare en son nom personnel et en celui du ministre qui lui a confié sa mission que cette question ne se pose pas, que la France n'admettra jamais nulle part dans l'Union française un mouvement de sécession, quelle que forme qu'il puisse prendre. M. Lassalle-Séré donne en exemple la ligne suivie à la Conférence des Mers du Sud qui s'est opposée de la manière la plus formelle à toute atteinte, si minime soit-elle, à la souveraineté française dans le Pacifique/ Ainsi une pétition demandant que l'on examine officiellement l'action de commerçants soupçonnés de marché noir peut être associée à une atteinte à la souveraineté française dans le Pacifique./*

*(Océanie 137, procès verbaux du conseil privé des E.F.O., séances de 1946-1947.)*

Un paradoxe de ces violentes oppositions est que le conseiller privé Charon est co-auteur, avec le pasteur Ahne, d'un rapport sur la situation politique daté de 1944 et adressé au commissaire aux Colonies à Alger, R. Pleven. Le rapport préconise, exactement comme le comité Pouvana'a, le rétablissement d'une instance représentative locale (Océanie 153) et le recrutement de fonctionnaires locaux de préférence à des fonctionnaires métropolitains.

De fait, à l'intérieur même d'une revendication pour de plus grandes libertés locales existe une opposition entre Français de souche et Polynésiens, surtout «demis» comme on va le voir. Du côté polynésien, la revendication autonomiste telle qu'elle est exprimée par Pouvana'a à 'Oopa tend à rejeter le contrôle institutionnel de la France bien au-delà de la simple prise de pouvoir au niveau local ; du côté français de souche (traitants, import-export, grossistes, etc.), il s'agit évidemment que l'Assemblée représentative (qui s'apparente à l'ancien conseil général) constitue l'instance principale de contrôle sur les flux économiques. Il en va de même de la revendication de recrutement des fonctionnaires locaux, dont beaucoup se situent dans la mouvance sociale du groupe de pression des Français locaux. De fait, la première manifestation spectaculaire du comité Pouvana'a et de l'Union des Volontaires a été dirigée contre le recrutement de fonctionnaires locaux pendant que le bataillon du Pacifique était absent de Polynésie.

Les événements troublés, et finalement remarquablement 'violents' dans le contexte polynésien, de l'année 1947 témoignent de la rapidité avec laquelle l'administration métropolitaine hausse le ton, raidit les attitudes ; autant de manifestations du caractère insupportable aux yeux de cette administration de toute expression collective qu'elle ne contrôle pas étroitement. De cette attitude d'une extrême rigidité, l'inspecteur général des Colonies Lassalle-Séré, tristement célèbre pour ses appels constants à la répression et pour la haine farouche qu'il voue au mouvement autonomiste et à ses leaders, témoigne exemplairement. Comme le rappelle B. Daniellson (1974 : 15), c'est cette même année 1947 que l'armée française a exécuté des dizaines de milliers de Malgaches coupables d'avoir souhaité l'indépendance, ou d'avoir simplement connu des organisateurs de la rébellion ; le temps est encore lointain où les revendications «autonomistes» de 1947 vont se banaliser.

Comme dans nombre de situations de ce type, la répression favorise la montée d'un mouvement populaire. C'est ce qu'on observe avec l'affaire du paquebot *Ville d'Amiens*, qui arrive à Pape'ete en juin 1947, amenant à son bord des fonctionnaires nouvellement recrutés depuis la métropole, une véritable provocation dans le contexte de l'époque. L'affaire vite ébruitée provoque évidemment de nouvelles manifestations, des négociations avec le gouverneur aboutissent à l'acceptation du retour par le prochain bateau des fonctionnaires nouvellement arrivés ; mais huit jours plus tard, l'état de siège (!) est proclamé et les principaux artisans de la manifestation sont mis en prison et inculpés pour «complot contre la sûreté intérieure de l'État», accusation dont il ne reste bientôt que l'accusation d'avoir formé un comité politique. Le procès qui se tient plusieurs mois plus tard se déroule dans un grand déploiement de force militaire, mais l'accusation n'ayant trouvé quasiment aucun témoin à charge (malgré les pressions faites pour faire avouer aux membres du comité Pouva-



## Maitiraa Député no te 23 no Rēopa 1949.

E te FEIA MAITI, te Vahine e te Tane,

E taata Tahiti o POUVANAA.

I te toparaa o FARANI i roto i te ati tamai (matahiti 1914-1918), ua amo o Pouvanaa i ta'na zugò no te faaoraraa ia FARANI.

I roto hoi i teie tama'i i mairi iho nei (matahiti 1939-1945), o ta'na tamaiti tei haere no FARANI.

E ia topa noa'itu à o FARANI i roto i te ati tamai, e haere à te mau tamarii a Pouvanaa e faaora mai ia FARANI mai te mana'o hoê.

I teie tau maramarama, o ta tatou i tiaturi ei tau mau no te TIAMARAA o te mau lure o te HAU REPUPI-RITA, te tuu nei à o Pouvanaa i to'na i'oa i roto i teie maitiraa DEPUTE i mua nei.

Aita e faufaa na Pouvanaa ia rave i te manu-reva (avion) no te haereraa mai i PAPEETE nei ia maitihia oia. Aita'oa e faufaa na'na ia hio i roto i te haapapuraa e: e tei hea te tiare vanira e tei hea te tiare raau-taratarā.

I to'na vai taurearezaraa ra, ua pauma oia i nia i te tumu-haari no te paofairaa i te opaa, e ua haaputu, e ua tapu, e ua paaro e ua tārā'i. Ua ite papu mau oia i te ohipa rahi no te hamaniraa puha, te vero, te mahana, te hou, te rohirohi e te vai aturā. Tera te vahi papu mau tei ore i faaitohia i roto i te mau parau rarahi ta tatou i ite.

Te parau nei te mau enemi o Pouvanaa e, e aita ta Pouvanaa e parau no te Haapiiraa i noaa. No nia i te reira vahi, te ite nei tatou paatoa, i teie taima, i nia i te tahuu polititia o te AO nei, te hoê taata aore roa ta'na e parau no te Haapiiraa, mai ia Pouvanaa. E taua taata ra, o Ernest BEVIN, te Faaterehau rahi no te nunaa PERETANE. No to'na rā ite maramarama i te hinaaro tumu o te nunaa, e to'na aravihi, o te tumu ia i tuu ai te nunaa PERETANE ia'na i nia i taua parahiraa ra. Aita roa o Pouvanaa i ere i te tahi e i te tahi. Aita roa hoi te mau enemi o Pouvanaa i faahapa noa'itu ia'na no taua vahi ra.

A vaiiho noa a'ena tatou i te parau no te Haapiiraa mai ia PERETANE. A parau na tatou i te parau no te TIAMARAA o te taatoa, na roto i te ohiera e te rave tuutuu-ore. Eaha ra, o te feia ana'e anei o tei haere i te Haapiiraa tei ite i te ravea e maitai ai te AI'A?

Te Auvaha Paruru no SENEGAL, no MATINITA e no te tahi atu à mau FENUA, e mau taata TUMU ana'e no taua mau FENUA ra. Eita anei ia e tia i to TAHITI nei ia maiti atoa i te TAATA TAHITI TUMU? E TIA ROA! e ia na reira mau à tatou e tia'i. Eaha'itu ia ia tae atu i PARIS...? E riro mau to FARANI i te mairuruu i te hī'oraa, e i te parau e: te vai nei à te TAATA TAHITI i TAHITI?

Te mana'o nei paha te tahi pae o tatou e: eita ta'na parau e faaroohia? Eita'nei ratou e ite mai i te hinaaro o te Auvaha Paruru no TAHITI, mai te au i te mau hinaaro no te mau Auvaha Paruru no te tahi atu mau fenua FARANI, e eita anei e tauturuhia? Oia!

No te pae o te Haapiiraa, eiaha ia te mau enemi e rû noa i te ata. Ua ite vau e te vai nei te mau tamarii api tei noaa ia ratou te ite Haapiiraa o te hinaaro nei ia riro ei papai-parau na te Depute, e aore ra o tei ferii noa i te toro'a poromu pehu, ei ravea no to ratou oraraa.

Te mana'o nei paha outou e, na te feia polititia mau iho à e papai nei i ta ratou mau oreroraa...? E ere roa'itu ia! O te tumu-parau rarahi ta ratou e hohora'itu i mua; to ratou mau papai-parau, e na te mau papai-parau e apāpā e e faanahonaho maitai i te huru o te oreroraa.

Na roto i te taia ore i te fare-auri e te mau haaviraa, mai tei tupu i te matahiti maiti-raa-hia o VERENIE (1945), te tau faahou nei o Pouvanaa a OOPA i to'na i'oa i mua ia outou. Ua ravei to'na mau'ui i te imiraa i te TIAMA i roto i te tau rumaruma e te pōiri o te tama'i, e oia'oa i muri mai.

E tau noa ia Pouvanaa, ia tae noa'itu oia i PARIS, ia hohora'itu i ta'na parau e ia faaroo mai ratou; te reo o TAHITI, oia hoi te hinaaro tia-mau o te mau FENUA TAHITI. E ere o'na i te taata no te « pae tahi »: no te Communisme, no te Syndicats, no te Capitalisme (feia moni), e te vetahi atu à. E ere atoa iho oia i te taata moni e te nounou toro'a; e taata hinaaro tia mau rā i te TIAMARAA o to'na FENUA e te here mau i to'na nunaa.

E no reira, e tia'tura ia tatou ia amui tahi i to tatou mana'o, e ia haapa'o oia ia ratou paatoa. E no taua mau huru ra, o tei faataahia i nia nei, te anihia'itu nei te feia maiti no te mau FENUA TAHITI, e ia tiaturi o'a e ia tamau tatou paatoa, ma te mana'o hoê, na roto i te maitiraa ia:

POUVANAA A OOPA

IA ORA TAHITI

—

IA ORA FARANI

Imprimerie Elie F. JUVENTIN — Papeete - Tahiti.

*Désignation du Député du 23 octobre 1949*

*Electeurs, Femmes et Hommes*

*POUVANAA est un homme de Tahiti.*

*Quand la FRANCE est tombée dans le malheur (’ati) de la guerre (années 1914-1918) Pouvanaa a porté son arme pour que la FRANCE vive.*

*Lors de la dernière guerre (années 1939-1945) c’est son fils qui a été en France.*

*Et quand la France est retombée dans le malheur de la guerre, les enfants de Pouvanaa sont partis faire vivre la FRANCE, dans l’unité.*

*Dans ce temps éclairé (maramarama) dont nous savons qu’il est le véritable temps de la LIBERTÉ (ti’amara’a) dans les lois de la République, Pouvanaa dépose son nom dans le cadre de cette élection.*

*Il n’est pas nécessaire à Pouvanaa de prendre l’oiseau qui voyage (avion) pour se rendre à PAPEETE afin d’être élu. Il ne lui est pas nécessaire de consulter un livre, ni qu’on lui dise laquelle est la fleur de vanille et laquelle est la fleur d’épineux.*

*Lorsqu’il était adolescent, il a grimpé sur les souches de cocotiers pour décrocher les noix, il les a rassemblées coupées, vidées et séchées. Il connaît bien ce qu’est le dur travail du coprah, la puanteur, la chaleur, la sueur, la fatigue et le reste. Voici les vraies choses qui ne sont jamais expliquées dans ce que nous connaissons. Les ennemis de Pouvanaa disent que Pouvanaa n’a pas de diplôme.*

*Nous savons tous pourtant que sur la scène politique du MONDE il existe un homme qui, comme Pouvanaa n’a pas de diplôme. Cet homme c’est Ernest BEVIN grand conducteur du gouvernement du peuple BRITANNIQUE. C’est d’après sa connaissance éclairée des désirs du peuple en fonction de son expérience, que le peuple BRITANNIQUE l’a mis à cette place. Pouvanaa n’est pas ceci ou cela. Les ennemis de Pouvanaa ne prendront pas en défaut sur ce point.*

*Abandonnons la question de l’Instruction, comme celle de la GRANDE BRETAGNE. Parlons de la LIBERTÉ de tous, dans le cadre d’un travail plus facile. Comment, seuls les gens qui ont connu l’INSTRUCTION connaîtraient le moyen de faire du bien à la PATRIE ?*

*Les orateurs du SÉNÉGAL, de la MARTINIQUE et de toutes les autres TERRES sont des gens ORIGINAIRES (tumu) de ces TERRES. Et il ne faudrait pas que TAHITI choisisse un ORIGINAIRE de TAHITI ? Il le FAUT, certes ! et ce que nous attendons. Et que se passera-t-il à PARIS... ? Les FRANÇAIS en seront reconnaissants et diront : Il y a encore des TAHITIENS à TAHITI ?*

*Certains pensent peut-être : Sa parole ne sera pas entendue ? Ils ne savent pas la volonté de l’orateur de TAHITI, et la conjonction de cette volonté avec d’autres orateurs de la terre FRANÇAISE, et cela ne serait pas d’une grande aide ? Certes si !*

*En ce qui concerne l’Instruction, que les ennemis ne se pressent pas trop d’en faire une difficulté. Je sais qu’il y a des jeunes gens qui ont de l’Instruction et veulent devenir secrétaire du Député, au lieu d’être ramasseurs d’ordures pour toute profession.*

*Vous pensez peut-être qu’il faut que les hommes politiques écrivent eux-mêmes leur discours ? Pas du tout ! Ils en décrivent les principaux aspects devant leur secrétaire, et ce sont les secrétaires qui les mettent en forme. Sans peur et sans crainte de la prison et sans contrainte, comme cela s’était produit lors de l’élection de VERNIER (1945) Pouvanaa a OOPA vous soumet à nouveau son nom. Sa souffrance pour la recherche de la LIBERTÉ dans un temps obscur et tourmenté est suffisante.*

*Pouvanaa explique que lorsqu’il sera à PARIS, ils entendront la voix de TAHITI, c’est-à-dire les désirs des véritables résidents (tia) des TERRES DE TAHITI. Ce n’est pas l’homme d’un «parti» : du Communisme, des Syndicats, du Capitalisme (gens riches), etc. Lui-même n’est pas riche, et il n’exerce pas une profession de convoitise (nounou) ; c’est un homme qui veut véritablement la LIBERTÉ pour sa TERRE et qui aime son peuple.*

*Maintenant il faut que nos pensées s’unissent, que nous y veillons tous. Ainsi comme cela est expliqué ici, il est demandé aux électeurs des TERRES DE TAHITI de lui faire confiance et de voter tous ensemble pour*

**POUVANAA A OOPA**

**VIVE TAHITI**

**VIVE LA FRANCE**

na'a et aux animateurs de l'Union des Volontaires des actes «anti-français»), tous les inculpés sont acquittés par un tribunal dont il faut saluer l'indépendance, même s'il n'était ainsi que strictement respectueux de ses prérogatives (*Mémorial Polynésien* 6 : 230 sq.). Ceci constitue un succès sérieux pour le mouvement «autonomiste» : l'élection triomphale de Pouvana'a a 'Oopa comme député des Etablissements Français d'Océanie à l'Assemblée nationale en témoigne. Le Rassemblement démocratique des Populations tahitiennes est créé fin 1947. Dans le cadre de la représentation parlementaire, il est affilié par l'intermédiaire de notabilités locales comme le docteur Faurisson, pourtant notoirement vichyste, au groupe indépendant et paysan ; il n'est pas impossible que la connotation du mot «paysan» — la base populaire du R.D.P.T. est formée d'agriculteurs-pêcheurs — et l'anti-communisme virulent et traditionnel de ce groupe aient emporté la décision d'affiliation, notamment dans l'esprit de Pouvana'a 'Oopa. L'une de ses grandes qualités est en effet, alors, la volonté d'impliquer directement la masse polynésienne dans la gestion de l'archipel, aussi bien d'en défendre les intérêts. Quant à l'anti-communisme, il constitue un choix idéologique nécessaire dans un contexte où l'Église protestante joue toujours un si grand rôle.

La «profession de foi» de Pouvana'a a 'Oopa, imprimée à l'imprimerie Juventin de Pape'ete qui se chargea pendant des années de la diffusion des textes du mouvement, témoigne des idées-forces du mouvement autonomiste de l'époque, aussi bien que de son leader. Ce texte, reproduit ci-joint, a significativement un contenu différent dans ses deux versions, tahitienne et française.

Cet appel, certainement touchant, contient à la fois le point de départ des logiques qui assurent le succès de 1949 et le déclin ultérieur du mouvement autonomiste que l'on résume dans un paragraphe suivant. Le succès de Pouvana'a a 'Oopa, l'adhésion de la masse polynésienne qui s'identifie à lui sont développés dans le paragraphe où est mis en avant le savoir direct, pragmatique, de la condition polynésienne dans les E.F.O. des années 1945-1950 : il n'a nul besoin qu'on lui explique — sous-entendu, comme tous ces *papa'a* qui ne vivent pas la vraie vie des îles, la différence entre une fleur de vanille et une fleur d'épineux ; l'insistance est placée sur la notion d'habitant originaire «d'homme-souche», *ta'ata tumu*, qui constitue, il faut bien y insister, le concept fondamental par lequel on se définit de Tahiti, et donc au travers duquel une représentation ou un concept de «patrie» ou de «nation» peuvent se construire. La dépossession politico-culturelle polynésienne est particulièrement marquée par l'évocation de la remarque de Français voyant un député de Tahiti être Polynésien. Tous ces aspects se conjuguent dans l'aspiration collective, alors très certainement marquée, d'une restitution explicite d'une identité en miettes ; enfin, la référence au premier ministre britannique n'est certainement pas innocente, elle utilise la sorte de nostalgie de l'influence anglaise que l'on a notée (première partie) si présente dans tout le XIX<sup>ème</sup> siècle et au-delà.

Cependant, ce rapport direct avec la communauté polynésienne des E.F.O. s'inscrit dans le cadre institutionnel «de la République» : dans les nouvelles ordonnances sur la citoyenneté française des populations des possessions d'Outre-Mer : il s'agit que les Polynésiens, en tant que communauté culturelle, s'adaptent au contexte français, et non l'inverse. Cette contradiction fondamentale, commune fût-ce inconsciemment à toutes les consciences polynésiennes, est aussi la contradiction qui d'une certaine manière est au centre même de ce qu'il faut bien appeler avec des nuances l'échec ultérieur du R.D.P.T., en tout cas par rapport aux positions soutenues en 1946-1950. Pouvana'a assure les Polynésiens «qu'il sera entendu» ; mais il ne le sera pas, car sa voix ne se joindra pas, malgré l'espoir exprimé ici, à celles du groupe Indépendant et Paysan auquel est affilié son parti et qui n'a que faire de la revendication autonomiste polynésienne. Quant bien même cette situation se fût produite, cela n'aurait nullement nécessairement assuré le succès d'un projet de loi modifiant le statut institutionnel de l'archipel dans le cadre de la communauté française. Le contexte de l'Assemblée nationale de la 4<sup>ème</sup> République est suffisamment connu pour ses combinaisons incontournables et imprévisibles ; enfin, malgré son assurance que son «manque d'instruction» est peu de chose, la voix de la communauté polynésienne qu'il veut être ne peut guère être entendue, émanant d'un homme qui parle à peine le français. Certes, il a des conseillers, dont le plus connu est J.B. Céran-Jerusalem, fondateur des syndicats de l'archipel dans les années 1946, mais ce partage des compétences implique nécessairement que ses conseillers aient des rapports différents avec la «base» populaire du R.D.P.T., qu'ils soient plus européanisés et plus enclins, faute de référence ou d'enjeux clairement articulés par la communauté polynésienne, à ces complexes louvoisements qui caractérisent la vie politique de l'archipel polynésien d'après-guerre.

Un dialogue symbolique implicite et circulaire ne cesse ainsi de se jouer entre un R.D.P.T. bientôt majoritaire à l'Assemblée représentative, et l'administration : on vote contre l'octroi de tel ou tel chapitre budgétaire, tel ou tel crédit du F.I.D.E.S. (Fonds pour le Développement Economique et Social, créé après la fin de la guerre, notamment pour les équipements), non pas sur le fond de l'affaire, mais pour marquer l'hostilité à la décision métropolitaine, ou pour des motifs qui restent éternellement susceptibles d'interprétation et de contre-interprétations.

Il peut paraître paradoxal de parler d'échec au sujet d'une formation politique dont la popularité ne cesse de croître entre 1947 et 1956, qui est largement majoritaire, avec certains aléas, à l'Assemblée représentative des E.F.O. et à qui les nouvelles dispositions de la loi-cadre de 1956 appliquée aux possessions d'Outre Mer de la France permet de contrôler l'essentiel des fonctions du nouvel exécutif local, le conseil de gouvernement : Pouvana'a a 'Oopa y est alors chargé de l'Intérieur. De ce point de vue, et pendant cette décennie, on ne saurait parler d'échec, mais pourtant, quel décalage entre les positions de Pouvana'a lors de son élection à la députation, où l'identité culturelle polynésienne constitue le ciment, fût-il implicite, des revendications autonomistes, et cette période. Pendant toutes ces années, les crédits métropolitains, notamment du F.I.D.E.S., et aussi d'aide aux producteurs de coprah, ne cessent d'augmenter, et l'évolution de la nouvelle élite politique «demie» confirme le bien fondé des buts implicites de la loi-cadre : l'assimilation, une idéologie commune à l'empire français et qui masque bien des disparités, des silences et des criantes injustices. D'une certaine manière, l'histoire du R.D.P.T. se confond alors avec la revendication de contrôle sur son propre destin qui émerge dans toutes les colonies du monde.

On peut pourtant assister, en Polynésie, de la part des «autonomistes» à ces revirements qui démontrent au moins la confusion du combat : on voit ainsi en 1953 le principal conseiller de Pouvana'a a 'Oopa, J.B. Céram-Jerusalem, alors président de l'Assemblée représentative, demander la *départementalisation* des E.F.O. : ce sera l'adversaire le plus acharné de l'idéologie et du mouvement «autonomiste», le maire de Pape'ete, Alfred Poro'i, qui se distinguera en s'opposant à cette demande, adressée au président du conseil par la majorité de l'Assemblée représentative. Cette situation témoigne de la confusion dont je parlais ; les autonomistes plaident pour l'assimilation, afin, disent-ils, «d'envisager le réinvestissement d'une partie des bénéfices arrachés au sol tahitien». Et, disent-ils, «on verra bien alors qui est séparatiste» (exemple parmi d'autres de cette manière de se définir par le regard des autres, si dommageable pour la clarté des enjeux : les adversaires du R.D.P.T. ne cessent en effet de les accuser de vouloir soustraire Tahiti à l'empire français). Les défenseurs de la présence française répètent «qu'un petit territoire aussi éloigné et aussi différent de la métropole, ne peut que souffrir de l'assimilation à un département métropolitain». La départementalisation fera long feu ; mais à partir de là, comment la masse polynésienne pourrait-elle reconnaître au juste quels sont les projets des uns et des autres ? (*Mémorial Polynésien*, 6 : 332-335).

Certes, la venue au pouvoir de gens beaucoup plus liés à elle que ceux que l'on avait coutume de voir dans les instances coloniales implique de nouvelles sortes d'arbitrages : on en aura un exemple avec la création, à Huahine, de l'une des premières coopératives agricoles de Polynésie, qui fait suite à celle créée dès la fin de la guerre par le R.D.P.T.. Cette création est appuyée par Pouvana'a, alors au conseil de gouvernement, et qui défend son île natale, mais avec des crédits largement liés à la présence française et au réseau bancaire d'État qui commence à se développer. (Voir chapitre V).

Si l'on pouvait parler d'échec du R.D.P.T., ce serait en fonction d'une absence de projet, et surtout de l'absence de projet visant à la repossession par la communauté polynésienne de son être ; l'absence de mise en question par exemple d'une structure de production agricole (voir ci-dessus) entièrement tournée vers l'extérieur, qui à elle seule définit l'étroite marge de liberté d'un mouvement populaire s'inscrivant *dans* la situation politico-culturelle actuelle : tant que la dépendance économique vis à vis de l'Union française n'est pas mise en cause, toute revendication est limitée, à peine exprimée.

Ce que révèlent ces brefs développements sur le mouvement autonomiste de l'après-guerre, c'est la difficulté pour la population polynésienne de l'après-guerre de recomposer un univers socio-culturel qui n'emprunte pas aux communautés étrangères qu'elle accueille. De fait, les gestes des autonomistes qui touchent peut-être le plus la masse polynésienne sont d'ordre symbolique. Voici comment l'image de ces différentes attitudes est recomposée par le gouverneur Petitbon et ses services :

Dans un rapport de 1951, le gouverneur note que «l'histoire de l'Océanie depuis quelques années a revêtu deux aspects contradictoires (...). D'une part, une fidélité émouvante à l'égard de la France, qui s'est expri-

mée par l'engagement des volontaires du bataillon du Pacifique et par de constantes et sincères déclarations de loyalisme, d'autre part par une inclination, non dépourvue d'orgueil vers l'émancipation, l'autonomie, voire l'indépendance, tendance qui s'est exprimée dans le mouvement Pouvanaa.» (Océanie 135)

En août 1951, le gouverneur prend sur lui d'opérer, sur instructions ministérielles, des réductions dans les crédits F.I.D.E.S. sans en référer à l'Assemblée. Il note cependant :

*Les restrictions qui nous sont demandées ne manqueraient pas d'être utilisées à des fins anti-françaises. Je me suis borné pour l'instant à informer le président M. Millaud /alors pressenti pour faire partie du R.D.P.T./ qui partage absolument ma manière de voir.*

*M. Pouvanaa a Oopa et plus encore que lui l'entourage de jeunes autonomistes qui le conseillent et dont le plus virulent est M. Cérám-Jérusalem, instigateur de la grève des dockers d'avril, ont pris position contre le F.I.D.E.S. parce que le F.I.D.E.S. est octroyé par la métropole. Les raisons qu'ils exposent dans leur feuille hebdomadaire sont contradictoires mais la logique leur importe peu. «Nous n'avons pas besoin d'un équipement à l'européenne. Nous pouvons fort bien vivre comme nos ancêtres ; les formes modernes de la civilisation française ne peuvent s'appliquer à nous, elles sont nuisibles. La France prétend nous faire un cadeau en investissant chez nous, mais il est faux qu'il y ait cadeau ; un jour ou l'autre la France réclamera les crédits et le contribuable tahitien écrasé sera réduit à la misère.»*

*(Océanie 135, ibid.)*

Le gouverneur soupçonne le R.D.P.T. de vouloir faire reporter le vote des crédits F.I.D.E.S. pour pouvoir les faire affecter, dans une situation politique plus favorable, entre le parti et la coopérative. Devant l'opposition du président de l'Assemblée représentative qui garde un certain contrôle sur l'ordre du jour, les sections R.D.P.T. parcourent à la fin de l'année 1951 les archipels en y relevant l'insuffisance des chantiers et des équipements publics ; le gouverneur craint que la Direction du Plan baisse le volume des crédits, ce qui «serait un redoutable argument politique pour le R.D.P.T.».

Dans une lettre au ministre du 20 octobre 1951, il note :

*(...) après la guerre qu'il a déclarée à l'Assemblée /au sujet du vote des crédits F.I.D.E.S./ le comité Pouvanaa peut difficilement absoudre quelques uns de ses membres. (...) Il est curieux de constater que le choix du comité n'élimine pas systématiquement les popaa ; en dehors des militants de la première guerre, les Florisson et les Lagarde, le rassemblement aurait déjà pressenti différentes notoriétés de la ville tels que le docteur Cassiau, président de la Fédération générale des Oeuvres sportives, et même le premier concurrent de Pouvanaa à la députation, Vernaudon. (...) (Le gouverneur semble ignorer que le docteur Cassiau est l'un des seuls Européens qui avant la guerre aie jamais tenté quelques gestes en faveur de la population polynésienne.)*

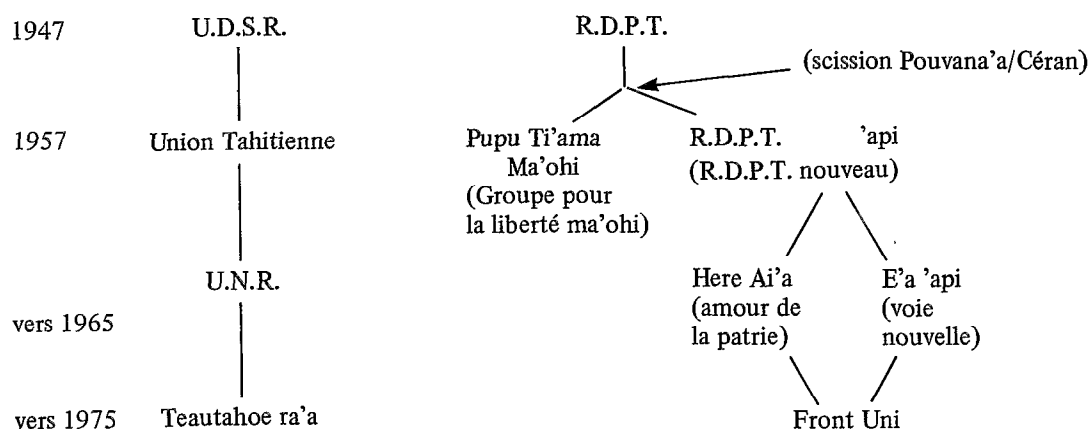
On a parfois l'impression que Pouvana'a a 'Oopa, entendant incarner la revendication à l'existence de la communauté polynésienne, se pose comme un avatar des anciens *ari'i* polynésiens, ou de ces néo *ari'i* du XIXème siècle dont seul le souvenir est alors mobilisable, avec leurs emblèmes et ces foules qui accompagnent tous leurs déplacements. Voici comment les déplacements du député sont décrits dans une lettre de 1951 :

*Lors de ses déplacements à Tahiti le député se fait maintenant escorter de pelotons de cavaliers et de cyclistes portant ce fanion symbolique /le pavillon tahitien des années 1830/. Il espère ainsi fixer davantage dans l'esprit du peuple l'image du personnage historique qu'il aime à jouer, le seul de qui dépend le salut du pays avec l'aide de Dieu.*

*(Ibid.)*

De fait, l'une des visées du leader du R.D.P.T. est alors de ne conserver que des compétences limitées à l'administration française, notamment dans le domaine de la Défense et des Affaires étrangères, en somme un retour au protectorat de 1845. (Ibid.)

Dans les années 1957, le R.D.P.T. fera scission, cette scission étant provoquée par la concurrence de deux stratégies : celle de Pouvana'a qui, faute de ce projet «à la base», s'essouffle, et celle de B. Céram-Jerusalem, conseiller de l'Union française et ex-président de l'Assemblée représentative dont les positions se différencient alors de moins en moins de celles de ses prétendus «adversaires» de l'UDSR. Jusque dans les années 1975-1980, la vie politique est polarisée autour de l'opposition autonomisme/présence française. Le tableau suivant montre un résumé de l'évolution de ces formes principales, autour desquelles gravitent une multitude de petits groupements à l'existence éphémère :



Évolution des principaux groupes politiques d'après guerre.

Vers 1975, apparaît *ia mana te nuna'a* (le pouvoir au peuple) affilié au Parti Socialiste Français et d'autres groupes plus ou moins «indépendantistes» comme *Tahiti ti 'ama*.

### Chapitre 3

#### LA VISION POLYNÉSIENNE : LES «TEMPS» ET LES «POUVOIRS»

Il n'est guère polémique de relever que les catégorisations coloniales sur les polynésiens s'appliquent à des *dominés*. On peut s'attendre à ce que les catégories relatives à la périodisation historique qui qualifient, dans le discours polynésien contemporain l'ensemble des processus que l'on a examinés jusqu'ici, soient 'informées' par cette position de dominés : c'est le cas de catégories les plus larges définissant le temps historique, celles de « temps » ou « d'époque » (*tau*) et de « pouvoir » – en fait, de « paix » (*hau*). S'il n'est nullement surprenant de voir le temps historique catégorisé par une notion s'apparentant à l'*époque* de français – le tahitien s'apparente en ceci à un grand nombre de langues – le large champ sémantique de ces catégories, leur opposition imprécise semblent parfois marquer cette relative indifférence des populations que l'histoire atteint sans qu'elles puissent effectivement en corriger le cours ; c'est peut-être encore une fois une vérité tellement large qu'elle touche au sophisme, mais c'est l'impression qu'on ne peut s'empêcher de retirer de conversations avec des polynésiens portant sur l'histoire – l'Histoire, celle de tous et de personne –, aussi bien que leur histoire personnelle. Cette apparente indifférence ou ce laxisme peut aussi apparaître comme surdéterminé par une sorte de refus explicite, de désinvolture affirmée de s'intéresser au passé, tout en insistant au contraire sur les aspects les plus positifs de l'évolution contemporaine récente ; mais ce refus de l'histoire, en même temps que léger dédain pour tout ce qui n'est pas « pragmatique », est aussi signe d'une douleur ou tout au moins de la conscience d'un désordre : pour passer du temps d'autrefois (*tau tahito*) au « temps nouveau » (*tau 'api*) selon un minimum de sécurité conceptuelle on ne peut que faire appel aux aspects considérés comme positifs de la modernisation par l'Europe – ce qui ne va pas sans contradiction par rapport aux jugements et développements relatifs à l'annexion française et à la période coloniale, assortis d'une certaine sévérité dans la plupart des cas.

L'utilisation de la notion de *hau*, marque particulièrement la dimension subie de l'histoire. Alors que les époques ne se définissent qu'en contraste les unes avec les autres sans être qualifiées de manière absolue – il y a le « temps d'autrefois » et le « temps nouveau », ou souvent ce temps-ci *tei tau* et de temps-là *tera tau* (déjà passé, lointain), les pouvoirs sont qualifiés.

On peut relever dans les catégories apparaissant dans les conversations « le pouvoir *ari'i* » *te hau ari'i*, (à propos duquel la connaissance historique est squelettique ou absente) ; mais on a surtout « un pouvoir anglais » (*hau peretane*), puis un « pouvoir français » ou un pouvoir protecteur (*hau farani*) ou (*hau tamaru*) expressions qui marquent suffisamment leur dimension extérieure ; on n'a jamais de « pouvoir autochtone » (l'expression serait *hau ma'ohi* et serait peut-être comprise, mais elle n'est pas utilisée), même pour la période antérieure à la pénétration européenne. De plus, le terme *hau* synthétise deux notions : celle de pouvoir, de gouvernement, mais aussi de paix, de calme : le vent se calme : *hau ai* : de même que la guerre. Dans ce sens *hau peretane* c'est quelque chose comme la « pax britannica ».

Les utilisations du concept de *hau* se signalent ainsi par l'absence d'un dénoté relatif à la population *ma'ohi* en tant que telle ; il est possible que l'on trouve ici l'écho lointain des « principes hiérarchiques et aristocratiques » (D. Oliver) qui associaient le gouvernement et le pouvoir à un ordre social, et à lui seul.

## 1. Les locuteurs

Les catégories historiques et les « périodisations » polynésiennes sont mises en évidence ci-dessous à partir de conversations avec quatre personnalités de Huahine ; il est évident qu'on postule avec de fortes présomptions de vraisemblance que ces catégories et périodisations constitueraient une base d'accord virtuel de la population des Sous le Vent : on rejoint ici le problème de la représentativité en matière de mémoire collective, qui a été discuté suffisamment dans l'introduction générale de ce travail. Pour résumer brièvement à nouveau cette discussion, le problème est de deux ordres : il est tout d'abord d'ordre méthodologique, puisque des conversations relativement approfondies impliquent une vision « intensive » de l'enquête ; on est alors



contraint de faire un pari sur la représentativité d'individus. Le problème est aussi, et peut-être d'abord épistémologique. La structuration de la mémoire collective ne se confond pas avec la somme hypothétique de ce que pourraient dire «tous», les Polynésiens des Sous le Vent ; cette structuration constitue en somme un moyen linguistique pour créer un nombre infini d'énoncés avec des catégories et concepts en nombre fini. Dans ce sens, si l'on considère le plus grand niveau de précision, on peut considérer qu'il y a autant de mémoires collectives que d'individus – puisque chacun peut énoncer quelque chose de différent sur le «protectorat» ou le «pouvoir» britannique ; mais ces dernières catégories constituent une sorte d'horizon virtuel de la mémoire. C'est cet horizon qu'on entend mettre en évidence ci-dessus, pour montrer ensuite, par des réalisations individuelles, comment les catégories historiques sont aussi, en quelque sorte incarnées.

Les quatre locuteurs résident dans la région Nord de Huahine, dans le district de Fare et de Fiti'i. Tous sont des personnalités ayant quelque assise collective : deux (Pita a 'Oopa et Ruroa Tapi) sont chefs de district, l'un Terito'o est pasteur, T. Durant est connue par le rôle politique officieux qu'elle a joué. Dans ce groupe, seule T. Durant peut être considérée comme véritablement bi-culturelle, française et tahitienne : ceci introduit au chapitre suivant sur la part historique et culturelle des «demis en laissant entrevoir les paradoxes de la constitution de cette catégorie socio-culturelle. Ainsi, les concepts et classifications employés par Thérèse et relatives à l'histoire des Sous le Vent sont simultanément «extérieurs» aux catégories proprement polynésiennes – ne serait-ce que parce qu'elles sont exprimées en français – et pourtant cohérents avec ces catégories.

En tout état de cause, l'insistance de tel ou tel locuteur sur telle ou telle période de catégorisation est largement liée à sa propre destinée, ne serait-ce qu'à sa date de naissance. La personne qui paraît synthétiser le plus clair de la période post coloniale est Ruroa Tapi, né en 1905 et donc largement adulte lorsque la citoyenneté française est acquise en 1946 ; tous sont néanmoins liés à l'installation française de l'appareil colonial aux Sous le Vent, ne serait-ce que par les chaînons généalogiques et résidentiels qui les relient à la génération supérieure de leur parenté.

R. Tapi	Né en 1905	«Diacre» protestant en 1933 Chef de district en 1949.	Résident à Huahine toute sa vie.
P. a O'opa	Né en 1929	Chef de district en 1953	Résident à Huahine toute sa vie.
Terito'o Tapa	Né en 1922	Pasteur depuis 1950	Résident à Huahine toute sa vie..
T. Durant	Née en 1917		Réside à Huahine depuis 1960.

A ces considérations générales s'ajoutent celles, parfois plus précises d'un vieux diacre protestant de Tefareri'i, Teha'amana, membre du groupe de descendance indifférencié de Teurura'i, l'un des derniers «chefs titulaires» de l'île de la période, on s'en souvient, avant les dernières rébellions et la prise de possession par la France. (Première partie, chapitre VI.)

## 2. Catégories historiques

### A. Le temps d'autrefois : *tau tahito*.

Le «temps d'autrefois» : l'expression peut se rapporter à la période antérieure à la colonisation française, à la période antérieure aux missionnaires, à la période antérieure à la naissance du locuteur ; la locution est pourtant connue et utilisée, y compris dans les textes des chants religieux *himene*. Le concept marque d'abord une rupture avant de désigner quelque chose. Ce que l'on sait, ou en tout cas ce que l'on affirme généralement, ce que l'on n'en sait pas grand chose.

Teha'amana :

*«Tu vois, nos récits historiques (tuatapapa) ont tout simplement été effacées ('ui).*

(Le terme 'ui est par exemple employé dans l'idée de 'gommer' quelque chose).

Pita O'opa :

*«Toutes ces terres là du côté de tous les ancêtres, je ne sais pas trop qu'est-ce qu'il leur est arrivé (mea nafea te rirora'a)».*

(Te rirora'a c'est le 'devenir').

Parlant des «livres des ancêtres *puta tupuna*, dans lesquels sont consignés l'essentiel de la connaissance généalogique).

*«Quand on met tout dans un livre, on ne sait plus rien à propos des 'opu feti'i les gens ne s'en occupent plus et ça dort (ta'oto)».*

Chacun a cependant des bribes d'informations personnelles qui se répartissent comme une mosaïque.  
Pita a O'opa :

*«A ce moment-là «le temps d'autrefois» chaque famille avait son lieu de culte principal (pu marae, marae centre) et d'après ce que l'on m'a expliqué en ce qui concerne notre marae familial c'étaient juste des coraux (pu'a), une espèce de pierre et c'était mou (maru), ce n'étaient pas de marae de chefs (hu'i ari'i) c'étaient des marae de petites gens (manahune). C'est comme ça : il y avait des marae de pierre dure pour les guerriers ou pour les tavana».*

On peut relever ici la confusion significative entre *ari'i* (employé avant la conversion au protestantisme), et *tavana*, de l'anglais *governor*, qui renvoie à l'influence anglaise établie.)

Terito'o :

*«Oui avant il y avait le gouvernement des ari'i (fa'aterera'a ari'i) et les tavana se tenaient à leur côté (pihai iho ia ratou). L'époque est encore proche (fatâta) où ce gouvernement a été laissé de côté, ça a changé, leur manière de voir a été supprimée ('ua 'ore) mais autrefois ils étaient au pouvoir ('ua mana), ils avaient le pouvoir sur le territoire (i ni'a te fenua) ils avaient beaucoup de pouvoir».*

Thérèse Durant insiste sur la vieille endogamie (français) :

*«Je me rappelle, j'me rappelle certaines choses, quand par exemple y avait un mariage qui voulait se faire hein, et bien quand les parents venaient demander par exemple, le père venait demander aux parents «je veux votre fille pour mon fils», ils recherchaient les quartiers ; si ils étaient du même niveau, si c'était pas de manahune, des gens du bas peuple, ça se faisait. Il y avait les gens du bas peuple, la bourgeoisie et la noblesse, quoique je disais chez le Tahitien, y a pas à proprement parler de noblesse»*

(On retrouve ici la projection monarchique que Thérèse, qui n'a de toute façon pas vécu l'époque où l'on pouvait considérer que des chefs polynésiens étaient réellement au pouvoir, refuse tout en ne pouvant s'empêcher de la mentionner.)

Les quelques énoncés qui se rapportent au XIXème siècle «politique» sont constitués par des références visibles à l'historiographie officielle, telle qu'elle s'exprime dans les ouvrages classiques sur l'archipel tahitien. Elles ont ceci de significatif qu'elles se rapportent généralement aux grandes transitions historico-culturelles que l'on a longuement commentées dans le deuxième volume de ce travail, c'est-à-dire aux conversions au protestantisme et à l'annexion française.

Ruroa Tapi :

*«Mahine était le chef qui a accueilli (fa'ari'i) l'Évangile au moment où Orsmond est venu à Huahine. (Ruroa est la seule personne que j'ai rencontrée à l'extérieur des milieux proprement ecclésiastiques à connaître le nom de John Muggridge Orsmond.) Il a aidé Pomare III (en fait, on le sait, Pomare II) à la bataille de Punaa'uia ou Feipi, on l'appelait (parauhia) Mahine Ta'arua ari'i. C'est eux avec la fille de Tamatoa qui se sont battus (il s'agit de la vieille Teri'itaria, dont on a longuement parlé dans la première partie ; Ruroa la confond avec sa sœur femme de Pomare II), elle s'appelait Terito'otera'i puis Pomare est mort et Mahine est revenu diriger (fa'atere) Huahine.»*

C'est également Ruroa qui délimite la transition généralement acceptée comme telle entre le gouvernement des chefs et le «pouvoir britannique» lié aux missionnaires.

*Les chefs choisissaient les tavana ; des chefs il y en a eu jusqu'à l'époque de Teha'apapa (c'est-à-dire Teha'apapa II, femme de Ari'mate Teurura'i, cf première partie, chap. V et VI), et c'est dans le village de Teha'apapa qu'a été installé (ha'amau) l'Évangile, l'Évangile s'est installé à la suite (na mu'a 'tu) des premiers chefs, de Ta'aroa ari'i. (Ruroa revient sur Mahine.) C'était le fils de Puru, on disait aussi Mahine, Mahine Ta'aroa.»*

## B. Le «pouvoir britannique» et «l'installation de l'Évangile»

L'installation de l'Évangile, la conversion au christianisme, phénomènes fondateurs d'une néo-culture, sont évidemment universellement retenus. Ici encore, la «lettre» des faits n'a visiblement que peu d'importance : il subsiste une conceptualisation fondamentale qui oppose ce qui s'est passé «avant» à ce qui s'est passé «après». Ce point de rupture spécifique est associé à la pénétration de l'Occident ; ce que certains locuteurs entendent par *te fa'anahonahora'u popa'u*, quelque chose comme «l'embellissement» ou «l'ordonnement (fait par) les Européens».

Pita a O'opa (après les remarques sur les temps anciens) :

*«Oui ça a changé quand tu regardes ce qui s'est passé jusqu'à nos jours, la manière d'être des gens a continuellement changé ('ua haere roa pa'i te tauira'a te huru a te 'ata), toutes les anciennes coutumes (tera mau peu) ; et on a vraiment, disons, collé (piri) à l'organisation des Européens (fa'anahonahora'a popa'a).»*

Terito'o :

*«Voilà pourquoi tout ceci s'est développé jusqu'à maintenant c'est seulement à partir du peuple ma'ohi (te nuna'a a ma'ohi) quand le peuple ma'ohi voit le temps d'autrefois (matamua) et l'enseignement des missionnaires, il y en a combien qui sont venus (to'o e haere), le peuple est venu les chercher ('ua haere e ti'i), et les missionnaires sont venus, depuis Mo'orea, Huahine est venue en première, puis Ra'iatea on les a cherchés de Ra'iatea.»*

Allusion est faite à l'installation des «stations» missionnaires de Huahine et Ra'iatea en 1817, un fait historique probablement véhiculé par l'enseignement missionnaire suivi par Terito'o à Pape'ete. Dans une autre conversation, Terito'o revient sur la question :

*«En 1815, les missionnaires ont commencé et en 1816 par là c'était bien établi (papu mau) par exemple à Ra'iatea Taha'a ce sont les Européens qui ont fait ça, et une fois que c'était créé, ah, plus question de changer ('aita e maere)»*

Et encore :

*«Avec les Européens se sont produits quelques changements pour l'enseignement du peuple ma'ohi et qui concernaient aussi les coutumes. Il y avait des choses étranges dans les anciennes coutumes ma'ohi (...). Il n'y avait pas moyen ('aita e rave'a) d'après moi il n'était pas possible de conserver les anciennes coutumes. Il y avait des choses étranges (fifi, difficiles) dans les anciennes coutumes ma'ohi ; s'il y avait des anciennes coutumes qui étaient correctes (tano) on pouvait les garder, mais celles qui n'étaient pas bonnes «ah, ne les gardons pas». Les Européens sont venus ici, ils sont venus avec les missionnaires pour éclaircir les affaires (ha' amaramarama te 'ohipa) puis les missionnaires sont venus et ont été accueillis.»*

C'est l'enseignement scolaire qui est généralement retenu comme l'un de ces «changements» fondamentaux associés aux missionnaires.

Ruroa Tapi :

*«Ils apprenaient aux Ma'ohi à lire et à écrire. Ça a commencé à Fare quand l'Évangile s'est implanté, c'est ça qu'ils faisaient, ils apprenaient à lire à côté de la mer, sur le sable (allusion aux moyens d'enseignement employés dans la situation de dénuement évoquée dans la première partie.)»*

### C. Le protectorat et le pouvoir français

C'est cependant sur l'époque de l'annexion française des Sous le Vent que le savoir historique est le plus développé, ou en tout cas le plus proluxe. En effet, des chaînes d'information sont discernables pour tous les Polynésiens de Huahine d'un certain âge ; ainsi, Ruroa Tapi entend parler par son grand père adoptif des rébellions et de la déportation des meneurs en Nouvelle Calédonie ; l'ensemble des informateurs de la génération née vers 1900-1930 ont entendu parler du schéma opposant les factions «pro» et «anti» françaises de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, schéma généralement retenu (voir première partie, chap. VI). Les principaux chefs ayant signé l'acte de cession définitif de 1895 (Tehau 'apu'a, père de Pouvana'a a 'O'opa, Paoaa faite pour Fiti'i, Marama pour Fare) sont par exemple parents ou grands parents des locuteurs contemporains. C'est à partir de cette période qui est aussi celle des comités de revendication des terres, les *tomite*, que l'histoire s'incarne véritablement, sans que cela exclue des confusions de dates et de noms, souvent importantes, au sujet d'événements collectifs ne touchant pas directement la vie des locuteurs.

Ruroa Tapi insiste sur l'impuissance polynésienne devant l'annexion française et donc, implicitement, sur le peu de désir de cette annexion :

*«La loi était dure (eta'eta), c'était en fait assez proche de la loi française, mais les gens ne résistaient pas (ha'a'ape'pe'a). Il n'y avait pas moyen (aita e rave'a). Comment les Tahitiens auraient-ils pu résister, le gouvernement est passé aux Français et le protectorat s'est installé (tu'uhia, lit., a été «posé») et c'est ce gouvernement qui a duré jusqu'en 1946, jusqu'après la guerre.»*

Ruroa insiste sur la résistance de la génération de son grand-père et évoque les conflits armés liés aux rébellions et la «déportation des meneurs» :

*«Oui le grand-père (te papa ru'au) refusait, ils refusaient tous le protectorat ; il y avait des groupes (pupu) de Français qui venaient ici se battre, puis aux Marquises il y a eu des soulèvements et ils ont été envoyés en prison en Nouvelle-Calédonie, on les appelait les prisonniers du gouvernement (tapc'a hau) mais il y avait un côté (pae) qui suivait (piri, lit. qui «collait») les Français.»*

Le vieux diacre Teha'amana insiste aussi sur la constitution de «partis» à la même époque, qu'il date à 1893, d'après la date d'une réunion ecclésiastique, le registre conservé par l'assemblée des diacres de son village, Tefareri'i :

*«C'est cette année-là alors que les chefs (ari'i et non tavana, comme chez les autres interlocuteurs) étaient réunis ici (à Tefareri'i) que le drapeau français a été hissé, ici, à Ra'iatea, Porapora, Maupiti partout, à ce moment-là, les Français se sont battus ('ua'aro) avec les Tahitiens, ici, à Ra'iatea, il y avait un parti de Tahitiens qui «collaient» (piri) aux Français, d'autres non, tu vois le cimetière à côté du pont de Maeva ? (allusion au monument érigé en souvenir des morts français de l'engagement militaire de 1846, première partie, chap. V, et non de l'époque à laquelle se réfère Teha'amana).*

L'impuissance revient dans le discours de Teha'amana comme dans celui de Ruroa Tapi :

*«C'est ce que je disais, quelques partis du côté tahitien «collaient» aux Français, d'autres non, et étaient enfermés par le gouvernement (tape'a hau) il y avait le pouvoir ari'i (te hau ra'i) et puis après ce n'était plus possible ('aita e rave'a fa' ahou), c'était le groupe de parenté ari'i (te 'opu ari'i) qui conduisait cette terre, pas moyen, ils ont donné Huahine au pouvoir français ; et tu*

*parlais de Teuhe, c'est vrai, et puis ce très vieux tavana qui s'appelait Raiti et il y avait un bateau de guerre français et on dit que le commandant avait menacé de tirer, à ce moment-là, cette femme et cet homme, Raiti, se sont regroupés avec les Français, et Huahine a été dans la main (roto te rima) des Français certains Tahitiens ont été enfermés, les Tahitiens n'ont pas oubliés, et puis il y a eu Ra'iatea, quelques gens commandés par cette personne qu'on appelait Tarapo (Teraupo'o ?).»*

A propos de la même période, que l'on catégorise de manière très générale comme celle des «ennuis» (*pe'a pe'a*) avec les Français, Pita O'opa insiste sur le rôle propre de son groupe de parenté et notamment sur le rôle de ses grands-parents paternels, Pouvana'a a O'opa I (Tetua'apu'a, chef du district de Maeva Ouest en 1895) et sa grand mère Raita :

*«Notre grand mère était connue aussi ('itehia) elle s'était occupée de ce travail d'écriture ('ohipa papai) /allusion à la fonction de secrétaire du gouvernement de Huahine. Un 'Opa figure effectivement parmi les signatures de la cession de 1895. Première partie, chap. VI/ Et son mari notre grand père on peut dire qu'il était tavana aussi autrefois, et il résidait ici ; et notre grand mère était quelqu'un d'instruit qui savait déjà lire et écrire, et parler le français (parau farani te'a).*

*(...) et à cette époque, au moment où les conflits sont commencés, au moment où les Européens sont arrivés ici notre grand père a protégé ces gens de même ceux qui étaient enfermés ou mis en prison par les chefs /une allusion probable aux rebelles déportés/ ; il savait de quelle sorte étaient les Européens (te huru a te popa'a : cette phrase ambiguë témoigne en fait d'une approbation de Pita sur l'influence européenne), il cherchait à éviter ces conflits (paruru tera pe'a pe'a) ; à l'époque de la reine (te ari'i vahine) les conflits commençaient, un côté (pac) refusait de donner le gouvernement, et mon grand père au contraire refusait de le donner, il disait : il faut accepter et il était intelligent, c'est mon père qui m'a appris tout ça. C'était un conseil de la reine, ceux qu'on appelait te'ute'u.»*

L'imposition du protectorat français est rapportée par Pita à «l'époque de la reine», il s'agit généralement chez les habitants du Huahine contemporain de Teha'apapa III, fille de Marama le régent pro-français dont on a examiné l'action ci-dessus en faveur de la cause française ; en fait, le protectorat est largement, dans sa phase finale, l'œuvre du dit Marama et de la faction des pro-français ; parmi lesquels figurent en première place Raiti Tefa'atau, qui déclare en 1895 que «rien n'allait plus dans l'île, depuis des années (première partie, chap. VI) et non de Tetua'apua — Pouvana'a. La jeune reine des années 1880 joue un rôle politique très mineur. Sa prise en compte provient du fait qu'elle représente dans la mémoire collective le dernier chaînon liant la période postérieure au protectorat «au gouvernement des chefs» : certains habitants de l'île l'ont connue (elle meurt en 1918 lors de la tragique épidémie de grippe espagnole). Le souvenir de Tetua'apua joue dans la mémoire de Pita le rôle de symbole de la faction (du «côté» pro-français ; mais ceci dans le cadre d'une confusion entre «être pro-français» et «pro européen», confusion qui n'est nullement justifiée historiquement, comme le montre la première partie de ce travail).

C'est en somme ce même schéma qu'évoque Thérèse quand elle parle du protectorat et de l'annexion.

*«Oui' savez, je vais vous dire une chose, quand on dit que les gens de Huahine sont «anti français» ce n'est pas le vrai terme ; ils en veulent aux français de nous avoir dépossédés de la reine. Cette femme... D'avoir, euh... C'est eux qui... C'est vrai, ils ont pris possession mais on n'avait pas besoin d'eux, c'est pour ça que quand 'y avait de réunions politiques on répondait à X. (un conseiller territorial d'origine européenne)... on lui répondait : «on n'avait pas besoin de vous, vous n'avez qu'à foutre le camp, on n'avait pas besoin de vous (...). Les gens en reparlent quand ils ont la cuite. Moi ça me serre le cœur parce que je suis quand même française. Mais euh, quand'y disaient ça, mon sang de tahitien dit qu'ils ont quelque fois raison (...).*

*Alors quand les Français sont venus, c'est à dire quand les bateaux de guerre sont venus ici, c'était Marama qui était le régent, père de la reine. Alors mon grand père (Tetuata'apua'a le grand père de Thérèse et de Pita a O'opa) leur a dit – enfin – y avait que ma grand mère euh Tutapu là (son «nom de mariage» il s'agit de Raita, dont parle aussi Pita, cousin germain de Thérèse) qui savait parler français enfin elle avait été à l'école des sœurs, c'était elle et mon grand père, enfin, qui ont été avec leur pirogue sur le bateau du commandant pour leur dire de ne pas tirer, qu'ils allaient se rendre ; mais la population ne voulait pas ; ça c'était Marama le vieux Marama pour sauver Fare tu vois, mais ceux de Maeva ne voulaient pas, ils avaient décidé de venir les zigouiller. Mon grand père on n'osait pas y toucher parce que c'était leur «fils sacré», c'est comme ça que nous avons été annexés, parce que autrement les tahitiens ne lâchaient pas et ça on me l'a lancé : «c'est ton grand père (tires) qui a vendu Huahine à la France ; alors pour Pouvana'a (Ex-sénateur de la Polynésie et fondateur du mouvement «autonomiste» polynésien, oncle de Thérèse/ savez ce qu'ils disent c'est notre grand père Pouvana'a qui a introduit les français ici, c'est Pouvana'a qui va les chasser (allusion au nom identique des deux personnages, en relation de père à fils).»*

Ce que l'on pourrait nommer le «schéma mythique» de l'annexion est ici entièrement développé : arrivée de bateaux de guerre français, constitution des deux «partis», rôles de personnalités médiatrices. La partie de ce schéma se projette, chez Thérèse, à l'intérieur d'elle-même (opposition entre sa qualité de Française et son «sang tahitien», aussi bien que dans sa manière d'appréhender la conjoncture générale. Cette conversation est en effet suivie par des développements sur les aspects positifs de l'influence française.)

Ruroa Tapi énumère les traits estimés comme fondamentaux par les Polynésiens pour parler de la période et celle de la citoyenneté (*ti'ara'a*) française.

*C'était très différent à ce moment-là. Il y avait des jours, on disait 'les sept jours' – il y avait sept jours dans l'année où les tavana faisaient leur travail (?), et la population travaillait vingt quatre jours par an. (Il s'agit des «journées de prestation» fournies par les populations, notamment pour les travaux publics. Certaines prestations étaient 'rachetables'). Des chefs et des juges ont été choisis à ce moment-là, on disait les sept juges (to'ohitu), et ce sont eux qui ont traduit (i'iriti) la loi, qui pour certaines parties était la loi ma'ohi.*

Quand les Polynésiens actuels parlent de la «loi ma'ohi», il faut se souvenir qu'il s'agit du corpus de coutumes mis au point par les missionnaires protestants et les chefs territoriaux dans les années 1820 pour faire l'objet de révisions constantes qui «enregistrent» les changements socio-historiques (Première partie, chap III)

*Ils étaient sept hommes qui distribuaient les peines, et quand les décisions qu'ils prenaient étaient entachées d'une faute, la loi était 'brisée' ('ua ha'aparari te ture) ; après ils ne furent que trois. A ce moment mon père était l'un d'eux, puis ce fut supprimé, le jugement ma'ohi fut supprimé et l'on rentra dans la citoyenneté française (te ti'ara'a farani).*

Bien que les *tavana* des Iles Sous le Vent aient été désignés par l'administration française jusque dans les années 1935-1940, Ruroa Tapi mentionne leur élection. De fait, ce développement se rapporte à sa propre histoire puisqu'il fut élu en 1941 après approbation omniprésente du *hau*, du pouvoir administratif.

*Les tavana étaient admirés car ils n'avaient pas d'argent. Tu sais combien les tavana gagnaient par mois : huit tara (40 F de l'époque). Puis ça a augmenté, je suis arrivé à gagner 300 tara par mois (1500 F de l'époque, probablement après 1950). C'est pour ça que j'ai arrêté (allusion au départ de ses fonctions en 1977), je préférais encore l'ancien temps. D'après la manière de voir des gens (te hi'ora'a) il fallait quelqu'un d'honnête (de 'droit', afaro) ; pour être élu il fallait être connu (i'tehia) par l'administration. C'était comme ça, les gens te*

*choisissaient parce que tu étais honnête. Et puis il fallait que ton travail porte un peu de fruits ('ua huru mara'a te toto'a), on n'allait pas choisir quelqu'un d'idiot.*

Le passage du «gouvernement des chefs» au protectorat est décrit par le même vieux chef de district :

*Les Marama /nom générique pour les membres du 'opu Marama, auquel appartenaient les derniers chefs titulaires de l'île/ ont abandonné leur charge (toro'a) de chef à partir du protectorat et on leur a payé deux cents francs comme pension. Ils ne s'occupaient alors que de leur propre subsistance (ta ratou 'orara'a).*

Pita a O'opa fut le seul interlocuteur parlant tahitien à déborder le strict cadre insulaire pour décrire à grands traits le système institutionnel colonial, en évoquant les familles «demis» de Huahine, connues par l'ensemble de la population. Il les fait ainsi participer au conseil privé, ce qui n'est nullement avéré historiquement, mais constitue une manière d'insister sur leur statut dans le système colonial. On peut en tout cas remarquer avec les reconstitutions historiques que l'on peut opérer sur ce sujet.

*Cette assemblée était proche du gouverneur (fatata hoa te gouverneur), c'était le 'conseil privé'. (...) C'étaient eux qui avaient un pouvoir fort (mana puai) et cette force venait du gouverneur (haere roto tavana rahi) ; il y avait tout un tas de membres (puera'a mero) / Cette désinvolture permet peut-être de masquer l'ignorance de Pita sur la constitution exacte du conseil/, et ce n'étaient pas des gens élus (maitihia), c'étaient des gens de maisons de commerce (fare to'a), un tas de gens que l'administration (te hau) connaissait. Par exemple, les gens qui étaient dedans, c'étaient des pharmaciens, des gens comme ça, des gens qui étaient choisis parmi ceux qui étaient instruits (maramarama). (...)*

*Le gouvernement désignait des gens selon son bon plaisir (litt. 'ses entrailles' te 'a'au) et choisissait tous ces gens, les Labaste, ceux du parti (pac'au) de Marcantoni, les Pothier. C'étaient des gens connus à cette époque tous ces Européens, ce groupe des Labaste, des Marcantoni, des Colombani, c'étaient des gens puissants (puai).*

Pita évoque comme suit les fonctions dévolues aux chefs de district et juges indigènes :

*A ce moment là /sous le protectorat/ chaque district (mataeina'a) était distinct (ta'a'è), chaque tavana conduisait (fa'atere) son propre district et au-dessus de nous (a ni'a roa'ae) était le gendarme. En fait c'était comme un délégué de l'administrateur, on disait mono tavana hau. Quant à nous, nous étions en fait présidents du conseil de district (peretiteni no te apo'ora mataeina'a)/ ceci après 1940/.*

*(...) Avant cette époque /avant guerre, ou avant que Pita ne devienne chef du district de Fare/ je sais qu'il existait le jugement indigène, des juges ma'ohi, ils se réunissaient tous les samedis, ils écrivaient : 'Tu vas être jugé'. Et quant au choix, ce n'était pas long, tu savais un peu écrire, tu devenais juge.*

La constitution du système institutionnel autour des flux d'exportation agricole est ainsi rappelée :

*Quand tu vois les gens importants (ta'ata numera ho'è, les numéro un), c'étaient eux qui travaillaient la vanille, puis il y avait le café et le coprah. (...) Le café était venu après les oranges, il y avait un grand commerce d'oranges, (ho'o rahi) ; et il y avait la simple noix de coco (ha'ari noa) et on faisait le coprah, le coprah c'est vraiment le commerce de base ('ohipa faufa'a tumu) (...).*

*Et notre travail c'était ça, il fallait qu'une année il y ait tant de poteaux (po'u) de vanille de plantés, tant de plants de café. Nous allions ensuite examiner (hiopo'a), vérifier que c'était bien entretenu (vaere). (...) Nous n'avions pas grand pouvoir à ce moment-là (e'ere te mana pu'ai roa tiria tau).*

Thérèse résume ainsi les compétences des chefs de district de l'entre-deux guerres (français) :

*Alors le tavana, en tant que chef, 'y faisait le plus possible, enfin, comme l'administrateur demandait, mais au fond y' faisait comme y' voulait.*

Les noms et les rôles des chefs de famille «demie» de Huahine, auxquelles Pita a Oopa fait déjà allusion, sont fréquemment évoqués ; dans la totalité des cas, c'est pour rappeler leur appui sans réserve à l'administration coloniale. Pita a O'opa synthétise comme suit ce qu'il pense être la modification du rapport d'influence entre Polynésiens et Européens : la question de l'instruction scolaire réapparaît explicitement :

*Au moment où je suis devenu tavana les Européens d'ici commençaient à 'descendre' (morahu i raro) car la jeune génération commençait à être 'éclairée' (maramarama) et ils n'étaient plus si puissants ; ainsi notre père s'occupait de beaucoup de choses, de la comptabilité, il était d'ailleurs instituteur et il avait son brevet.*

On peut insister sur le caractère purement symbolique de cette mise en avant d'un père qui, pour avoir effectivement décroché un brevet élémentaire, a laissé le souvenir unanime d'une inefficacité totale à la tête de l'école de Fare ; bien que Polynésien, il était en ceci représentatif de l'ensemble du système scolaire colonial. Ce détour sert à Pita O'opa pour insister sur la situation de domination et de dépendance dans laquelle la grande majorité des Polynésiens se trouvait pendant l'entre-deux guerres, dans tous les domaines de la vie où la maîtrise du français était importante.

#### D. La citoyenneté française (*te ti'ara'a farani*)

C'est ainsi que se qualifie la période qui part de 1946, date à laquelle l'ensemble des Polynésiens des Sous le Vent sont définitivement Français. L'octroi de la nationalité à part entière s'opère sous la pression d'événements extérieurs aux archipels, et notamment la montée de divers nationalismes, de la constitution d'un mouvement international anti-colonial dans les différentes possessions françaises : au Maghreb, aux Antilles où des personnalités comme Aimé Césaire se battent alors pour une égalité de droits aboutissant à l'assimilation qui constitue bel et bien du point de vue des cultures et sociétés locales le dernier degré de la dépossession. Significativement, c'est aussi à cette époque que se développe à Tahiti la revendication «autonomiste».

Ces contradictions ne sont nullement passées inaperçues de la conscience populaire polynésienne. Ainsi c'est sous le signe de l'angoisse de la disparition de la langue *ma'ohi* que Ruroa Tapi se rappelle cette transition :

*D'abord les gens préféraient le protectorat, c'était un peu plus de liberté (ti' amara'a), puis après 1947, il y eut l'élection du député et à ce moment ils ont accepté de devenir citoyens français. (...) Mais ils étaient en colère contre la loi française, ils disaient : 'Qui va nous enseigner à lire et à écrire le ma'ohi' ?*

Et encore, dans une autre conversation :

*Pour la citoyenneté les gens n'en voulaient pas. Ils voulaient seulement le protectorat, mais ça n'a pas marché parce que le ministre qui s'en occupait est mort. (?) C'est peut-être Antoine Pinay (sic), je ne m'en souviens plus. Puis son remplaçant a donné la citoyenneté française. C'était Paul Passard qui était administrateur et conduisait les affaires depuis Uturoa. Les gens n'en voulaient pas, mais il insistait, il insistait ('ua maro, 'ua maro), et en 1946, c'est arrivé. (...) Les gens de Huahine étaient en colère contre la loi française, c'est pour cela qu'ils voulaient supprimer tout ça, ils voulaient (hina'aro) la loi ma'ohi.*

Ruroa revient, dans l'histoire de sa vie, sur cet épisode (chap. V) qui semble réitérer de très anciens schémas historiques : la «protection» mais la «Liberté», comme au temps des amiraux anglais. Cette nostalgie présente chez la totalité des interlocuteurs de la même génération que Ruroa Tapi coexiste souvent avec la mise en avant d'aspects considérés comme positifs de l'octroi de la citoyenneté et de l'intégration totale des Sous le Vent à la collectivité territoriale française. Par exemple :



*Il y a eu beaucoup de changements depuis le temps du protectorat. Maintenant les choses sont meilleures, je vois ce qu'on donne, par exemple pour les enfants, comment on dit, les prestations familiales. Je vais travailler, on me donne de l'argent et on paie aussi pour les enfants, moi et mon patron, tu vois, c'est bien pour les parents, et pour les enfants aussi. A l'époque du protectorat on donnait dix tara par an. Maintenant c'est vraiment une époque où les gens sont libres (ti'ama). Ce n'était pas comme ça autrefois, il fallait qu'il y ait des ordres (fa'auera'a) : 'Va faire ce travail'.*

*Les prestations familiales* (qui ne sont d'ailleurs nullement un droit de tous les travailleurs polynésiens) constituent ici comme dans nombre de possessions françaises d'Outre Mer un argument du discours politique. La fin du développement de Ruroa est par ailleurs parfaitement contradictoire avec ce qu'il énonce auparavant sur le protectorat. Il faudra, pour résoudre cette contradiction, analyser les champs sémantiques associés à la notion de «Liberté» ou d'«indépendance» (*ti'amàra'a*) dont on se souvient qu'elle signifie au premier sens : être debout, propre.

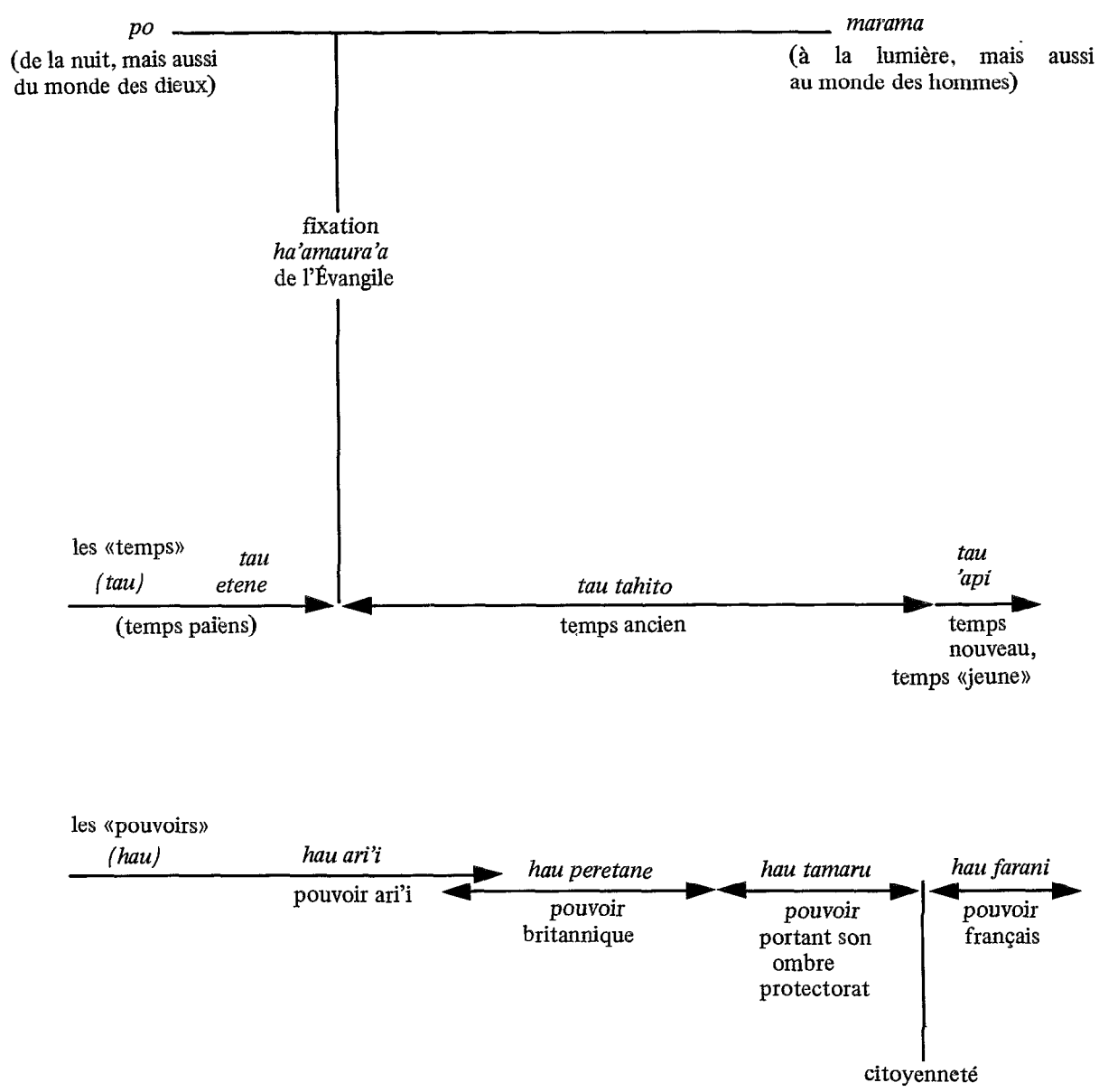
L'argument du don, de la prestation, reste un argument de poids. On l'a vu pour la période contemporaine.

#### E. Les «temps» et les «pouvoirs»

Les conceptualisations historiques esquissées ci-dessus au travers de quelques unes de leurs réactions constituent la marque de l'histoire chez les Polynésiens contemporains des Sous le Vent. Ces marques restent concises, laconiques, pour de véritables développements, il faut s'attarder au niveau des consciences individuelles qui, comme on sait, se définissent par des capacités ou des désirs de verbalisation inégaux. Il est ainsi certain qu'une assise plus grande d'une enquête d'histoire orale fournirait une plus grande richesse de réalisations différentes. Néanmoins, on peut affirmer que ces sortes de pivots, de points communs du discours historique qui émergent des conversations rapportées ci-dessous ont valeur illustrative pour l'ensemble de l'archipel.

L'un des points communs les plus généraux de ces conceptualisations est l'absence de remise en question par les Polynésiens contemporains de la pénétration européenne : ceci est étroitement lié au fait de la pénétration européenne *comme* pénétration de l'Évangile, et à la certitude, fortement intériorisée par tous, que les ancêtres païens étaient des sauvages, des «gens mauvais» (*ta'ata 'ino*). La pénétration de l'Europe se définit comme «la mise en ordre /l'embellissement européen» (*te fa'ananahora'a popa'a*). Cela est si vrai qu'il faut actuellement en Polynésie française, être «demi» avec une éducation de type européen contemporain pour tenir un discours lié à «l'identité culturelle». Comme le dit si bien Thérèse, ce que reprochent les Polynésiens à l'annexion française, c'est de les avoir privés de leurs chefs ; entre ceux qui «collent» alors aux Français et ceux qui «refusent» les Français, s'instaure la différence du désir «d'embellissement» au désir «d'autonomie» ou de «liberté». Il est bien possible que cette contradiction implicite et non résolue soit toujours au cœur de la quête d'identité polynésienne contemporaine. La pénétration européenne se définit aussi par le biais de la «lumière» (*marama*) depuis la «nuit» (*po*), une opposition ésotérique issue directement des anciennes cosmogonies et qui subit, dans le cours des transformations historiques, toute une série de permutations. C'est ainsi que «la lumière» finit par se confondre avec l'instruction scolaire, qui produit des gens «lumineux» (*maramarama*).

Loin, ainsi, de s'attarder sur les complexes confrontations de dispositifs culturels que la première partie de ce travail a tenté de mettre en évidence et qui aboutissent à la situation contemporaine — confrontation où, malgré l'importance qu'y joue la force, personne n'a à proprement parler ni «raison» ni «tort» —, les Polynésiens contemporains continuent à voir plus ou moins l'histoire comme une sorte de processus contractuel par laquelle leur culture et leur société s'intègre à l'Europe. Comment ne pas y voir à nouveau l'écho persistant de cette structure de la longue durée qui perdure comme une ombre depuis la conversion au protestantisme.



Quelques concepts et logiques de la mémoire collective polynésienne contemporaine.

## Chapitre 4

### L'ASCENSION DES «DEMIS» ET LES MUTATIONS FONCIERES (1900 - 1945)

Paris le 26 Mars 1903

Renseignements sur les îles sous  
le vent.

1. Detachement de la culture et de l'élevage  
chevaux et bœufs: c'est une erreur.  
mettre un impôt.
2. L'impôt sur la culture et surtout  
la culture: est la terre inculte et  
dégradé de toute taxe.
3. Les écoles existes. Dans certains  
îles. mais elle ne fonctionne pas. mais  
on l'ont jusqu'aux institutions.
4. La justice fonctionne mal. faute  
de l'organisation de l'indigénat  
L'indigénat est bon pour le pays.  
supprimez que la majorité est indigène  
La loi française serait bonne si la  
majorité était européenne.
5. Les fonctionnaires indigènes soient choisis  
par l'Administration locale avec le concours  
des chefs de l'île avec l'approbation du Gouvernement  
que les chefs soient nommés à l'élection  
pour 3 ans. et que le Gouvernement et le Droit  
soient révoqués.
6. il faut un règlement pour chaque fonctionnaire  
qui puisse connaître ces attributions.
7. que la fonctionnaire indigène puisse percevoir  
les impôts et les amendes. et recevoir aussitôt l'argent  
spéciale Européenne ne pas leur confier une caisse.

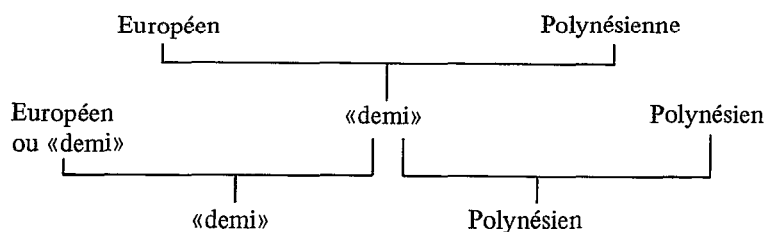
Les conseils de Pascal Marcantoni à un inspecteur des Colonies (1903).

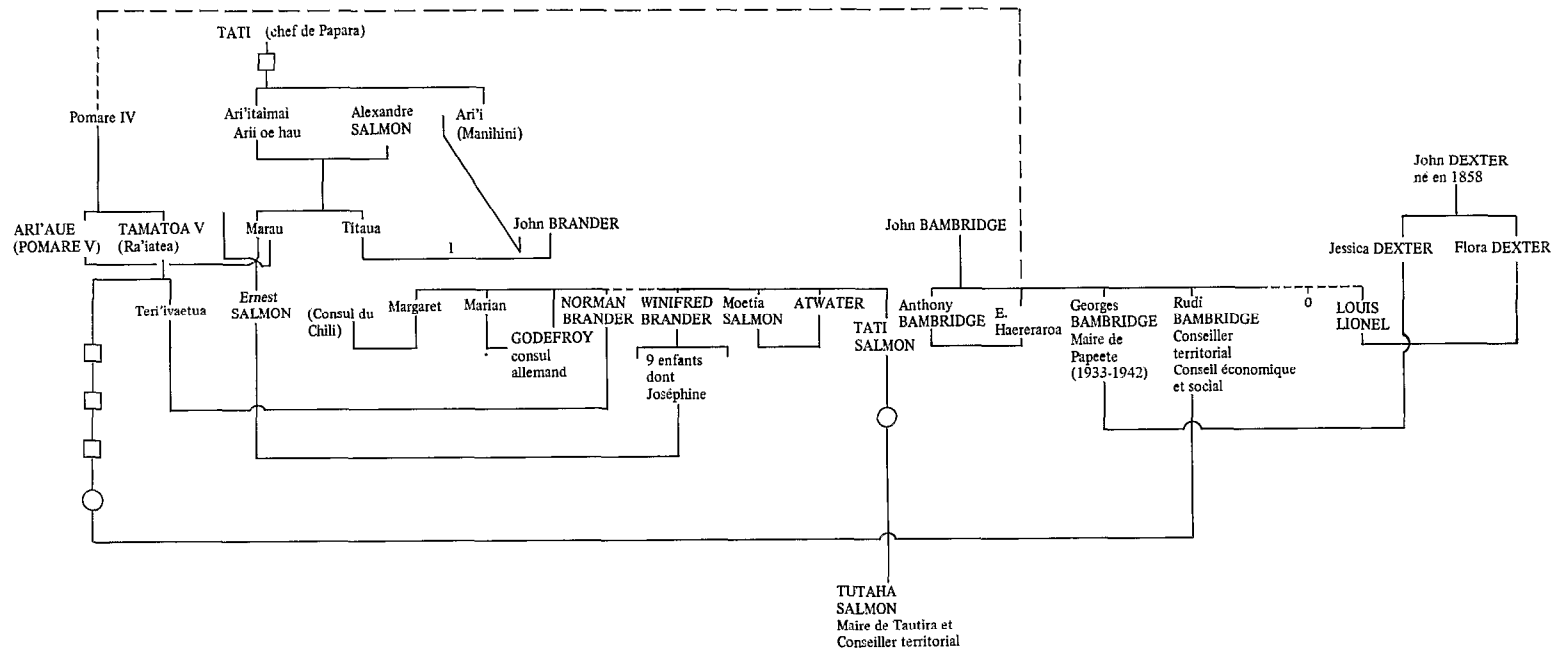
Il est évidemment difficile, voire impossible, de dater avec précision l'apparition du mot «demi» dans les vocabulaires du Polynésien (*'afa*) comme du Français local. On se souvient néanmoins que les statistiques sanitaires ou autres retiennent, dès les années 1920, une catégorie en somme officielle de «métis». L'ensemble de ces usages enregistrent l'apparition et le développement d'une catégorie socio-culturelle qui joue un rôle de premier plan dans l'évolution ultérieure, jusque dans les revendications autonomistes de 1946 dont l'ambiguïté, on s'en souvient, est tout à la fois d'exprimer la revendication à l'existence de la masse polynésienne dans la vie collective de son propre archipel et le désir de sanction institutionnelle de la position de dominance des «demis» dans l'ensemble de la vie collective, juste en dessous de l'administration métropolitaine.

Dès les années 1880, la description de la vie du Tahiti colonial est impossible sans la prise en compte de familles issues de mariages mixtes du courant du XIX<sup>ème</sup> siècle, et notamment de l'époque immédiatement consécutive à l'annexion. La circulation matrimoniale qui s'opère très tôt entre la communauté des traitants et les groupes familiaux tahitiens les plus «titrés» et les plus en vue sanctionne de ce point de vue la reconnaissance par la population polynésienne des positions socio-économiques dominantes de la communauté «étrangère». Dès les années 1860, Pomare IV elle-même n'hésite pas à donner à certains de ces enfants des noms européens — ainsi 'Joinville' (Tuavira), allusion au nom du fils de Louis Philippe —, ce qui dans la logique *ma'ohi* relative aux noms, va bien au-delà d'une simple alliance ; on se souvient en effet que les *ari'i* sont définis dans leurs charges par leur nom de fonction. D'une certaine manière, du point de vue de Pomare, l'imposition à l'un de ses fils du nom de 'Joinville' intègre ce dernier, et donc l'ensemble du réseau généalogique entourant sa famille, dans la couche politique dominante franco-polynésienne.

On peut voir dans les mariages mixtes pratiqués entre les familles de chefs et les Européens une sorte de répétition métaphorique des pratiques endogamiques si affirmées dans la culture d'origine ; il s'ensuit la constitution de véritables isolats matrimoniaux qui rappellent ceux constitués au niveau, par exemple, des chefs titulaires des Sous le Vent (Première partie, chap. II). Un exemple parlant est constitué par la circulation matrimoniale entre les descendants du traitant anglais Alexandre Salmon, qui joua un rôle si important dans les années 1840-1850, la famille de Pomare IV, puis, à un moindre degré, les descendants du charpentier Thomas Bambridge qui jouent un rôle si important dans la vie contemporaine de l'archipel polynésien.

On verra que ces pratiques endogamiques, qui relient ici certaines des familles «demies» les plus importantes de Tahiti-Mo'orea, sont aussi en vigueur aux Sous le Vent où, également dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et le début du XX<sup>ème</sup> siècle, les traitants ou exploitants agricoles de toutes origines établis à Uturoa (Higgins, Deane, Hunter, puis les Hart) se marient beaucoup plus entre eux qu'avec des conjoints issus de la masse polynésienne. Comme toute endogamie d'ordre, cette circulation matrimoniale spécifique porte dans son développement même ses propres contradictions : plus les relations matrimoniales se développent et plus les branches généalogiques s'indifférencient. La perpétuation de «dynastie» demies est ainsi nécessairement coexistante avec la disparition de branches qui se «tahitianisent», faute d'avoir pu s'intégrer dans la couche dominante. Le schéma suivant montre les deux possibilités ouvertes dans le cadre d'un modèle structural virtuel.





Relations d'alliance entre quelques familles «demies».  
(Reconstitué d'après P. O'Reilly. 1975a)

La domination politico-économique des demis, marquée par l'importance de leur rôle dans le coprah (famille Brander) et généralement l'exploitation agricole, dans la municipalité de Pape'ete (famille Bambridge et Poro'i) l'acconage et le transport (famille Poro'i, Cowan) la constitution d'un véritable ordre social demi sont inséparables de la discrimination élaborée par l'appareil colonial, et, plus généralement, par les modèles sociaux dominants : il ne fait pas bon, dans la Polynésie de la première moitié du XXème siècle, être « canaque » ou, comme les demis eux-mêmes le disent « nha qué », reprenant ainsi un stéréotype de la société coloniale franco-indochinoise de l'époque. Les « demis » ne constituent pas que des médiateurs économiques et politiques ; plus exactement, cette position est elle-même largement déterminée par la capacité d'individus biculturels européen-polynésiens de profiter des chances qui se trouvent ainsi leur être conférées, notamment en matière linguistique. Dans la Polynésie de l'époque comme dans la Polynésie contemporaine, beaucoup de familles demies sont trilingues, ce qui reflète directement la conjonction des cultures en présence : d'abord polynésienne, puis anglaise et française.

A la première génération, la citoyenneté française peut être acquise par filiation (le couple d'origine étant généralement formé d'un homme européen et d'une femme polynésienne, de préférence de haut statut). A cet argument juridique de poids dans un univers où l'on différencie « citoyens » et « sujets » français, s'ajoute l'atout de parler tahitien, ce qui n'est que très rarement, voire jamais, le cas des membres de l'administration coloniale.

La situation multiculturelle de l'archipel les confirme dans un rôle de « go between » qui se marque aussi bien dans les rapports de production que dans la communication linguistique ; ils participent à des entreprises de transport (qui font en somme communiquer les producteurs polynésiens et les traitants européens) ou — en tant qu'exploitants agricoles ayant des métayers — s'interposent entre les mêmes acteurs économiques. De même, leur connaissance générale du tahitien, acquise souvent dans le cadre des contacts avec leur famille maternelle, leur permet de jouer les intermédiaires entre les Tahitiens et l'administration coloniale qui dans son immense majorité ne se soucie guère de connaître la langue du pays. Enfin, leur connaissance du français ou de l'anglais les autorise à l'inverse à maîtriser les « corpus » d'informations juridiques, économiques, qui prennent dans ces vingt années du XXème siècle, avec le souci explicite de la France d'intégrer rapidement l'archipel polynésien, une importance de plus en plus stratégique pour tout un chacun. Il en va de même pour l'éducation, souvent reçue dans les établissements religieux de Pape'ete, catholique ou protestant selon l'horizon culturel (français ou anglo-saxon) de la partie européenne d'eux-mêmes. Dans le même temps, cette situation biculturelle a son revers : elle les oblige à des choix jamais résolus, souvent déchirants parfois conflictuels (voir, par exemple, l'adoption de Thérèse Durant ci-dessous). La situation coloniale se projette pour ainsi dire à l'intérieur d'eux-mêmes, où les images paternelle et maternelle s'entrechoquent. Mais les conditions dominantes vont, dans ces premières années coloniales, en leur faveur, et malgré des séquences évolutives que l'on décrira, il en est toujours ainsi. Rappelons que l'essentiel du personnel politique polynésien contemporain peut être considéré comme « demi », de même qu'une bonne partie des instituteurs cette dernière fonction est particulièrement prisée, comme le rappelle Hanson pour le cas extrême de l'île de Rapa (1972 : 151) et constitue souvent la base à partir de laquelle s'élabore un rôle politique.

C'est cette situation de ségrégation linguistique sur laquelle on a déjà insisté (chap. II) qui fait émerger dans chaque île de l'archipel des personnalités dominantes, même si elles ne sont investies d'aucune fonction officielle. Il en ira ainsi à Huahine d'Ambroise Colombani, Corse et gendre de son compatriote Pascal Marcantoni, époux d'une fille de chef du groupe politico-territorial d'Atupi'i (voir tableau ci-dessous). On verra ainsi Colombani se charger de faire passer un permis de pilotage à l'un des témoins polynésiens de ce travail, Ruroa Tapi (ci-dessous).

Dans ces groupes fortement endogames, la sous-culture dominante malgré l'exemple des « Corses » de Huahine que l'on développe ci-dessous est nettement anglo-saxonne, ce qui renforce à nouveau la contradiction entre la priorité politique de l'influence française et la réalité de la « néo culture » polynésienne. Dans le cas « demi », le terme est particulièrement approprié puisque beaucoup de membres des familles demies, en dehors du fait de parler polynésien comme une seconde langue maternelle, s'incorporent un grand nombre d'attitudes culturelles polynésiennes, notamment alimentaires.

## 1. L'exemple des familles «demies» de Huahine

On a déjà esquissé une présentation de ces familles. Il s'agit ici de décrire à grands traits leur génèse, notamment dans le domaine foncier particulièrement déterminant en Polynésie. Si les fondateurs, qui restent présents dans la mémoire historique de tout un chacun, sont désignés par leurs noms réels, l'ensemble de l'environnement généalogique est délibérément masqué, de manière à ne pas porter atteinte à la vie privée des générations contemporaines issues de ces familles.

Il est extrêmement difficile d'identifier avec certitude les Européens présents à Huahine avant l'annexion de 1895. On se souvient de quelques noms évoqués lors de la tentative de coup de force français de 1846 : Mauruc, capitaine au long cours, Morice un traitant. Ni l'un ni l'autre ne sont cependant à l'origine d'une descendance «mixte». Paradoxalement, la première descendance demie que l'on peut repérer est liée aux enfants du pasteur Charles Barff, Rowland Hill et George. Leurs noms figurent en effet dans les listes des «ayants droits» établies par les comités de revendication. (Suppl. au J.O. des E.F.O., 1899-1900.) Cette première précision permet de constater qu'une union mixte intègre le conjoint européen dans le groupe territorial auquel est affilié sa femme, l'ensemble des terres de Huahine, on s'en souvient, relevant de dix groupes territoriaux (vol. I, chap. III). Ces affiliations permettent aux fondateurs des familles «demies» l'obtention de droits considérés alors comme des droits d'usage et que la transformation du cadre juridique consécutive à la colonisation va transformer en droits de propriété.

Les conséquences de l'intégration par mariage sont particulièrement éloquentes dans le cas du Corse Pascal Marcantoni, arrivé à Huahine dans les années 1880 (il déserte d'un bateau de commerce, d'après P. O'Reilly, le 28 juillet 1881. O'Reilly 1975 a : 368). Sa femme porte le nom de Tefaura'a, un nom spécifique au groupe territorial d'Atup'i'i. Le mariage consacré par le pasteur Cooper en 1882 permet à Pascal Marcantoni de porter le nom polynésien de Tefaura'a ; sa femme est incluse dans les revendications de 1899-1900 concernant Huahine sous le nom vocable de Mme Marcantoni-Tefaura'a. P. Marcantoni est alors de fait, membre d'un groupe *ari'i* étroitement lié au réseau des *tavana* du Sud et à la famille proche de la reine. La multitude des revendications faites au nom de sa femme témoigne de l'importance politico-territoriale de ce groupe. Il est dès l'annexion de 1895 chef de l'un des deux districts créés à Maeva par le découpage administratif de Chessé et de ses collaborateurs, qui met fin à l'ancienne répartition par groupes territoriaux.

Son double statut de citoyen français et de membre d'une unité territoriale et familiale polynésienne le place dans une situation privilégiée aux yeux de l'administration coloniale embryonnaire aux Sous le Vent, et il joue très rapidement le rôle de médiateur, voire de conseiller politique auprès de cette administration qui ne connaît que très superficiellement la société qu'elle gère. La note manuscrite ci-jointe de 1903 adressée à l'une des premières inspections administratives illustre ce rôle. Bourrée de fautes d'orthographe et d'un style qui enregistre sans doute déjà le style oral polynésien, elle aborde en douze points les réformes ou les adaptations administratives nécessaires. On peut notamment y lire que «l'impôt sur le coprah est contre la culture, alors que la terre inculte est dégrèvée de toutes taxes» (question du fameux impôt foncier qui fera «tomber» plusieurs gouverneurs) ; que «les écoles ne fonctionnent pas» ; que «la loi française serait bonne si la majorité /de la population/ était française» ; qu'aucun «fonctionnaire indigène ne devrait porter le titre de diacre /une exigence qui ne sera jamais remplie/ ; que «pour les terres, l'indigène use beaucoup (de) l'intrigue vis-à-vis de l'administration en lui donnant de faux renseignements» (le fameux mot 'essayer' *tamata*). Le développement suivant, apparemment incompréhensible, met en évidence le problème essentiel rencontré par le code civil devant la tenure foncière polynésienne :

*Ce que le comité des terres a décidé d'après la loi est bien sauf les terres qui ont été attribuées sur des noms ou (à l'exception de) ceux qui ont résidé sur la terre.*

Il s'agit effectivement de la confusion entre droits «latents» liés aux connexions généalogiques, et droits «réels» liés, à partir de cette connexion, à l'usage et donc à la résidence, confusion qui à l'époque des *tomite* a conduit aux nombreuses dépossessions que l'on connaît.

Dès 1900, Pascal Marcantoni est propriétaire d'une goélette à voile, le *Huahine*, qui transporte sur Pape'ete les produits agricoles et passagers, et en ramène produits manufacturés et passagers rentrants. (J.O. des E.F.O.) Cette activité de «petit cabotage» s'arrête en 1925, date à laquelle une commission est nommée pour statuer sur son impossibilité de naviguer et le versement d'une pension. (J.O. des E.F.O. 1925).



Cette activité maritime est étroitement liée à celle qui lui permet, grâce aux «lots de ville» immatriculés sur le «quai» de Fare, de disposer d'un hangar nécessaire à stocker les marchandises provenant des districts et d'un petit commerce de produits alimentaires. En ceci son activité est exactement symétrique de celle d'un autre «colon» européen, d'ailleurs pionnier de la photographie, Itchner, lui aussi fondateur d'une famille «demie». (Voir notamment le témoignage de Ruroa Tapi, chap. V).

Dans les trois seuls districts du Nord, le nom de Mme Marcantoni figure dans les revendicataires et attributaires — souvent en indivisions — d'une vingtaine de terres. A ces potentialités foncières s'ajoutent celles obtenues par achat dans les vingt années qui suivent, et qui représentent des transactions portant sur une trentaine d'hectares (voir la suite de ce chapitre) ; l'ensemble du domaine foncier lié à Pascal Marcantoni et à sa femme et effectivement exploité peut apparaître relativement modeste comparativement à d'autres domaines «demis» de la même époque.

A la génération des enfants apparaît un phénomène symétrique de «tahitianisation» de certaines branches et d'européanisation d'une autre : à partir des années 1930, l'un des enfants, Ernest, est à la tête d'un vaste domaine dans la région Sud de Tefarer'i obtenu grâce aux droits de sa mère, et concentre ainsi, en tant que «tête» d'un groupe de résidence, l'essentiel des droits fonciers. Le mariage d'une fille avec Ambroise Colombani, autre Corse qui se porte acquéreur d'un grand nombre de terres ou de droits indivis, ouvre une autre lignée foncière, celle des Colombani.

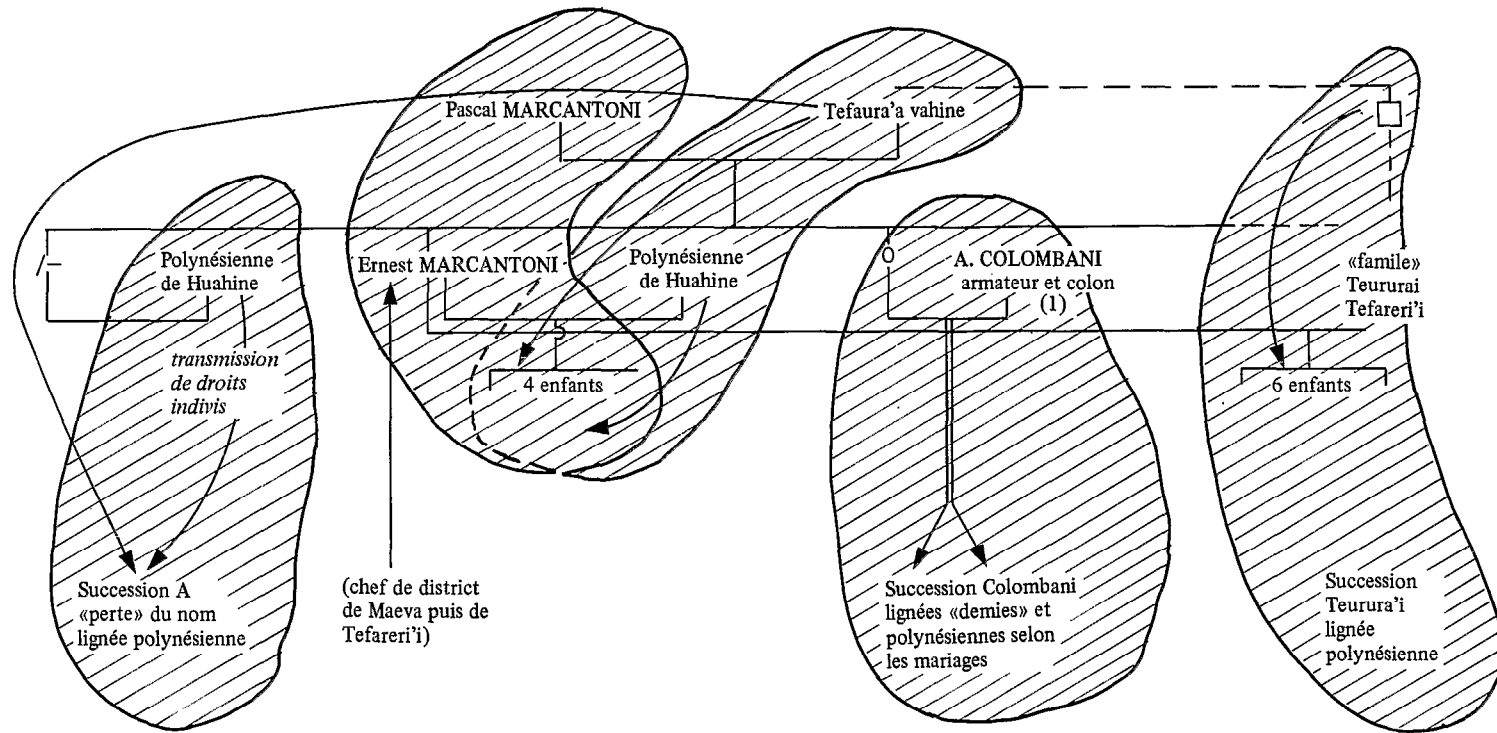
L'ensemble des lignées du 'opu Marcantoni est dans les années 1920-1940 réparti sur l'ensemble des districts de l'île : le facteur de l'importance des droits fonciers de Tefaura'a vahine, de son appartenance au groupe Teurura'i se conjugue avec l'importance prise par les achats de Colombani, eux-mêmes appuyés par son intégration au même groupe. Dans bien des occasions en effet, la décision d'une transaction foncière s'appuie dans l'esprit polynésien sur la reconnaissance d'une relation d'inter-connaissance, voire, encore mieux, de parenté reconnue. Pascal Marcantoni, son gendre et son fils développent à cet égard des politiques personnelles complémentaires. Ainsi lors de la nomination en 1933 d'A. Colombani comme gardien à la prison de Pape'ete, Pascal et Ernest sont ses mandataires à Huahine. (Témoignages personnels de Polynésiens.)

On conçoit assez bien comment, dans l'esprit polynésien, le développement de familles «demies» est à la deuxième ou troisième génération considéré comme partie intégrante d'une communauté socio-culturelle. D'une part, si les mariages avec les Polynésiens se poursuivent au fil des générations, les marques européennes distinctives — le nom, la maîtrise de la langue européenne, et, indirectement, les privilèges attachés à la stratification coloniale — se désagrègent, au fur et à mesure que des 'opu de souche polynésienne viennent s'intégrer puis submerger la lignée d'origine ; classiquement, la politique matrimoniale d'endogamie que l'on a évoquée vise à écarter, dans le cas des familles demies les plus hautes dans la stratification, une telle possibilité ; cette possibilité est d'autant plus à craindre dans le cadre de l'indifférenciation polynésienne en matière de parenté, qui amène à reconnaître des droits fonciers potentiels dans toutes les branches. La tahitianisation du 'opu Marcantoni est un exemple de ce phénomène progressif de submersion, à tel point qu'à l'heure actuelle les membres des lignées issues de Pascal et de Tefaura'a vahine ne se distinguent en rien de leurs homologues des districts — ni culturellement, ni économiquement —, sinon par le souvenir d'être reliés, deux ou trois générations auparavant, au célèbre Corse.

Le cas de la lignée Colombani illustre aussi ce processus avec une génération de retard ; une bonne partie des «lots de ville» de Fare est occupée par des enfants et un petit-fils d'Ambroise Colombani, sans pour autant qu'on puisse les considérer comme jouant un rôle particulier dans la vie collective — en tout cas un rôle nullement comparable à celui qui pendant vingt ans fut celui de leurs pères, grand-père ou arrière-grand-père *popa'a*.

L'ascension des demis est certes un phénomène caractéristique des années 1900-1930 de la Polynésie : elle est directement liée à la situation coloniale française et à la dominance de la langue dans toutes les activités importantes. Les mutations et transactions foncières que l'on va maintenant examiner reflètent elles aussi cette «ascension» dont il faut cependant se souvenir qu'elle est constituée différemment selon qu'on parle de l'élite politico-administrative de Pape'ete ou de régions plus marginales, plus liées à la production agricole.

Dans les années 1880-1900, on compte à Huahine environ sept Européens fondateurs de familles, ou prenant femme dans des familles polynésiennes. Deux sont des marins déserteurs ; l'un est Suisse, l'un est un gendarme chef de poste, les autres sont de simples colons attirés par l'annexion française. Chacun s'emploie à créer



(1) achat de terre ou de droits indivis par actes s.s.p.

→ transmissions droits indivis par actes sous seing privés ou ventes fictives.

— Exemple de développement d'une famille «demie» (les «successions» apparaissent dans les années 1940-1950). —

dans le cadre de l'environnement généalogique de sa femme l'amorce d'une entreprise agricole. Les transactions foncières de cette période, dont on examine ci-dessous la réalité statistique, s'élaborent et se développent dans ce but.

## 2. Les mutations et transactions foncières

La description qui suit a pour base les fiches établies lors de l'établissement de la matrice cadastrale de Huahine de 1946, qui recensent la majorité des événements fonciers ayant affecté chaque terre depuis l'annexion. Pour des raisons facilement compréhensibles, elles ne concernent que les trois districts du Nord, Fare et Fiti'i, que l'on considère comme représentatifs d'un processus général. Il est même probable que les ventes de terre à des Européens y représentent du fait de la proximité du port de Fare, un pourcentage plus élevé que sur l'ensemble de l'île. Ces statistiques ne prétendent pas couvrir l'intégralité des événements fonciers qui doit être cherchée au niveau des «comptes transcription» individuels du Service des Domaines ; néanmoins, on peut considérer qu'elles soient significatives du processus général correspondant à la question posée, savoir le rôle des familles demies dans les changements de l'espace foncier.

Pour les Européens de la première génération, la question de la vente de terres est cruciale ; si en effet ils peuvent disposer, de par la coutume foncière polynésienne, de droits d'usage sur les terres liées au *'opu* de leur femme — cas évident de Pascal Marcantoni —, cela ne leur permet pas pour autant d'en disposer à leur gré.

La nouvelle réglementation coloniale permet toutes les transactions du code civil — ventes 'sous seing privé', actes notariés, donations, actes de partage ; en fait, tous les droits fonciers sont négociables — y compris et surtout les parts d'indivision.

La faible communauté européenne, que l'on peut considérer alors en possession de réserves en numéraire plus importantes ou plus aisément mobilisables que celles de la communauté polynésienne, joue le rôle de «l'offre» face à cette dernière.

Or il suffit de constater l'évolution de l'offre de biens manufacturés apportés à Huahine par les huit ou dix goélettes qui «font» les Sous le Vent, pour constater que dans le nouveau cadre juridique la demande de monnaie tend à évoluer.

### Exemples de biens manufacturés importés à Huahine (par semaine)

- |      |   |
|------|---|
| 1895 | aliments (pommes de terre, oignons, lait, conserves) ;<br>3 caisses d'indienne (tissus calicot) ; allumettes.   |
| 1935 | conserves de viandes, lait concentré, beurre, farine,<br>froment, riz, pommes de terre ; pétrole ; savons ;<br>tissus (d'après Ruroa Tapi, chemises et pantalons tout faits). |

La facilité de l'achat chez les commerçants (notamment en 1935 les commerçants chinois alors bien implantés) entraîne la demande de monnaie dans un processus cumulatif. On verra que ce processus est exactement parallèle à celui qui se développe dans le domaine des transactions foncières. L'apparition de la *vente* ou de toutes les opérations de ce type — y compris les donations devant notaire, etc. — est évidemment un phénomène entièrement nouveau dans la conscience collective polynésienne de l'époque. C'est alors que les «terres liées à un mouvement d'argent» (*ferua ho'o*) s'opposent aux terres familiales (*ferua feti'i*). Actuellement la vente de terres reste toujours mal vue ; mais à examiner la mémoire collective à cet égard, comme les modalités des transactions, on saisit assez vite que les mutations foncières constituent à nouveau le lieu privilégié d'un malentendu, que les Européens fondateurs de familles demies ont semblé d'ailleurs encourager.

L'idée d'aliéner à jamais une parcelle d'un paysage est en effet totalement étrangère à l'esprit polynésien du début du siècle ; de fait il semble que l'utilisation d'un espace foncier par des Européens se soit toujours

établie avant l'annexion française par l'entremise d'un bail révocable ; c'est d'ailleurs le conseil que donnait déjà aux chefs de Huahine, après la signature de la convention franco-anglaise de 1847, le capitaine anglais Martin du *HMS Grampus* (Première partie et Annexe). La demande de monnaie conjointe à la croyance que la cession de droits, individuels ou indivis sur une terre, n'est pas définitive, que l'on ne vend alors qu'un droit d'usage explique la nouvelle situation.

Si la cession monétaire de droits à des Européens s'apparente souvent à ce dur malentendu — parfois à une véritable escroquerie —, les cessions s'opèrent aussi entre Polynésiens. Il s'agit alors fréquemment d'actes fictifs qui ont pour but de tourner l'imposition du code civil : ainsi, de transmettre des terres à des collatéraux membres d'un même *'opu* étendu, mais que les strictes dispositions de l'héritage et l'absence de chefs territoriaux rend impossible. Il en va ainsi des transmissions de terres aux adoptés ; il en va ainsi, encore, de donations ou d'actes de vente faits à ceux des enfants qu'on estime, dans la situation où l'on est, les plus aptes à recevoir l'usage de terres avant la difficile liquidation des successions d'indivis ; enfin, dans d'autres cas, il s'agit simplement de mobiliser de l'argent liquide, les faits d'occupation foncière ne se modifiant pas. Ainsi, de vieux parents vendent à leurs enfants la terre qu'ils occupent pour subvenir à leurs besoins, etc.

Dans ce sens, les ventes entre Polynésiens s'opposent aux ventes de Polynésiens à des étrangers ; on voit d'ailleurs ci-dessous qu'elles se situent, comme la première catégorie de ventes, essentiellement dans les années 1910-1930, époque à laquelle on peut considérer que la communauté polynésienne commence à «manier» les dispositions du code civil.

Au lieu de «ventes» de terre, il convient ainsi de parler de «terres ayant fait l'objet de transactions», un acte de vente n'impliquant pas nécessairement de changements dans la structure de l'occupation foncière.

Terres ayant fait l'objet de transactions entre 1900 et 1946 (y compris de nombreuses parts d'indivisions)

1. District de Maeva	
104 sur 302 (34 %)	
dont	
entre Européens et Polynésiens	entre Polynésiens
71	33
représentant 383 ha 10 a	représentant 292 ha 46 a
2. District de Fare	
46 sur 128 (33 %)	
dont	
entre Européens et Polynésiens	entre Polynésiens
23	
représentant 50 ha	41 ha 52 a
3. District de Fiti'i	
43 ventes sur 144 terres (29 %)	
dont	
entre Européens et Polynésiens	entre Polynésiens
26 soit 200 ha 60	17 soit 258 ha 46

Pour apprécier l'importance de l'emprise foncière européenne et demie, il faut se souvenir que les 632 ha achetés par des Européens correspondant à une poignée d'individus de cette origine culturelle, alors que les 605 ha sont le fait d'une bonne partie de la population polynésienne originaire qui ne fait alors que répartir entre elle les terres utilisables. Enfin, il faut noter que la plus grande partie des transactions avec des Européens concernent des terres de littoral, propices à la plantation ou au développement de cocoteraies (il en va ainsi par exemple de la vente sur adjudication des *motu* du Nord de Fare et de Maeva à une grande famille de Ra'iatea en 1935) (Journal Officiel des E.F.O., 1935).

La chronologie des transactions se répartit ainsi :

	Européens - Polynésiens	entre Polynésiens
1900-1910	15	10
1910-1920	25	19
1920-1930	46	37
1930-1945	28	7
	114	73

(La différence par rapport au total relatif aux terres tient aux parts d'indivision commune aux deux «communautés».)

Une bonne mesure d'évaluation de l'évolution des transactions est la courbe démographique : minimale dans les années 1895-1900 (900 habitants), elle suit la courbe générale de l'ensemble de l'archipel tahitien et de l'ensemble des îles du Pacifique après cette date. L'occupation foncière plus dense qui en résulte tend à faire baisser les transactions foncières. On peut remarquer que cette évolution s'inspire finalement, en dernière analyse, des principes mêmes de répartition de la tenure foncière polynésienne, liés à la résidence et donc au «quantum» démographique.

## Chapitre V

### UNE VIE POLYNÉSIENNE DANS L'HISTOIRE

«Recherche habituelle du passé et comme habituellement, enquête infructueuse. Ils comptent leur vie d'autrefois par le nom des résidents successifs : commandant Untel».  
(Victor Segalen, *Journal des Iles*, 1903, cité par H. Lavondès 1980 : 186.)

La présentation de l'autobiographie du vieux chef du district de Fiti'i, Ruroa Tapi, a pour but essentiel de compter l'analyse des grands mouvements historiques qui caractérisent la communauté polynésienne rurale du XXème siècle par un document écrit à la première personne. De passer ainsi d'une histoire impersonnelle, celle de tous mais de personne, à une histoire étroitement individuelle, mais qui au sens strict est bien la seule forme dans laquelle, pour les individus, l'histoire se déploie.

Le développement du matériel biographique concernant nombre de cultures du monde amène les lecteurs à placer le critère de l'intérêt de plus en plus haut. Pour qui est familier de *Soleil Hopi*, beaucoup de textes peuvent paraître fades. A juger le texte qui est présenté ici selon ces critères, c'est peut-être ce sentiment qui s'imposerait. L'autobiographie rédigée par Ruroa Tapi pendant trois mois de l'année 1977 apporte un matériel informatif à ma connaissance inexistant ailleurs dans le domaine de l'archipel tahitien ; ce matériel n'apporte néanmoins que des nouveautés mineures au regard de ce que l'on peut analyser au travers des documents originaux, de ce que fut la vie des Polynésiens des Sous le Vent sous contrôle français pendant la première moitié du XXème siècle.

Un travail d'anthropologie à ambition historique n'a pas, cependant, à se préoccuper d'abord d'un critère de l'ennui et de l'intérêt en lequel peuvent d'ailleurs se réfracter toutes les subjectivités imaginables ; il s'agit d'abord qu'un tel texte soit représentatif, et c'est d'abord, semble-t-il, ce qu'on peut en affirmer.

Représentatif, d'abord, d'une communauté socio-culturelle où les références, les structurations du temps, les points de repères sont *extérieurs* : dans cet ordre d'idées, la manière dont le texte qu'on va lire est structuré illustre parfaitement la remarque quelque peu amère de V. Segalen qui sert de prologue à cette partie : alors que le locuteur ne s'avance dans des considérations véritablement personnelles qu'à de rares moments et pourrait-on dire par inattention, il ne manque jamais de relever les changements des «chefs de poste» français de Huahine. Il est parfaitement en possession du «codage» chronologique occidental, ce qui n'est sans doute pas étranger à ses fonctions longtemps assumées d'officier de l'état-civil. L'étrange — au regard de ce que l'on peut reconstituer de la culture *ma'ohi* d'origine — est partout : dans le titrage des terres sur le conseil d'un pasteur protestant français, dans l'omniprésence de familles demies implicitement considérées comme points de référence du statut social, dans les guerres mondiales dont l'écho fait irruption dans cet archipel alors isolé.

Dans ce sens, le fil de cette vie étiré au long des pages semble condenser l'étrange destin d'une communauté dont les principes de structuration se sont transformés dans le cours des métaphores historiques, des désadaptations et des réinterprétations culturelles successives, dont le volume précédent de ce travail tente de saisir le déroulement et les logiques. A lire ce texte, la question centrale que l'on pourrait voir s'imposer pourrait être : «Mais qu'était-ce donc alors que d'être Tahitien ?», et d'une certaine manière, c'est la question même qui traverse toute cette entreprise, la question même que l'on peut voir surgir au regard de la situation contemporaine tahitienne. De fait, que l'on puisse considérer comme rare et précieux, et c'est le cas, un témoignage alignant des faits selon ce «style concret», remarquablement analysé par R.I. Levy (1973 : 261 sq.) montre assez la situation de déracinement et la perte d'identité de la communauté polynésienne contemporaine. Cela dit, il est certes possible qu'un enquêteur de plus de talent que l'auteur de ces lignes, ou plus chanceux, ou les deux, ait pu avec les mêmes collaborateurs être à la source de documents infiniment plus passionnants ; il est possible aussi que depuis la période de l'enquête les quelques personnes ou services qui se préoccupent désormais de la mémoire collective tahitienne aient pu obtenir des documents oraux ou écrits plus riches ou de meilleure qualité.

Sans préjuger de cette éventualité, en affirmant au contraire avec force qu'il est on ne peut plus souhaitable qu'un peuple, en somme réduit au silence, trouve au travers de ces efforts encore jeunes une possibilité de s'exprimer en retrouvant ainsi, dans le miroir de ses propres productions, l'identité paradoxale et contra-

dictoire qui est la sienne, il est permis au moins de douter que la mémoire collective polynésienne moyenne soit dans un premier temps constituée par autre chose que par ces documents désordonnés, à la touchante maladresse, qui ne reflètent jamais que le désordre propre des contraintes historiques.

L'idée de laisser Ruroa Tapi écrire sa vie s'imposa dans le cours du déroulement de nos conversations.

Après deux années de relations régulières, quoique situées à des intervalles de temps inégaux, la relecture des transcriptions me donnait l'impression que nous nous attachions tous deux à défaire une mosaïque déjà constituée pour la recoller d'une autre manière : telle conversation portait sur le père de M. Tapi, telle autre sur le travail généalogique, telle autre enfin sur son élection aux fonctions de chef de district. Cette mosaïque déjà constituée était la représentation que M. Tapi se faisait de sa vie, représentation dont il mobilisait certaines parties pour me répondre. Il paraissait donc plus «économique», compte tenu de l'avancement de nos relations et de certitude où j'étais d'être en présence d'un informateur de qualité, qu'il prenne lui-même en charge, maintenant que le sujet était cerné et structuré, l'organisation de l'information. J'avais alors deux possibilités : que ce travail soit oral ou écrit. Travaillant alors sur des matériaux oraux, je prenais conscience que c'était la nature même de l'oralité en Polynésie qui empêchait que la totalité dont je pressentais l'existence se dégageât : c'était l'un des «styles» culturels profonds des Polynésiens de Huahine que de refuser de s'investir d'une manière par trop lourde dans une conversation bien cernée, orientée sur un thème prévu (R.I. Levy 1973 : 493 sq.). A fortiori donc, de se contraindre à ce véritable travail d'auto-ethnographie que je pensais alors possible. D'ailleurs, le caractère fugace de la conversation et des associations qui la structurent était lui-même, nonobstant les spécificités culturelles, contradictoires dans son essence même avec la réussite d'un tel projet.

Il me restait donc à proposer à M. Tapi la rédaction d'un texte rendant compte de l'ensemble de sa vie. C'est le caractère écrit de ce texte qui implique son haut niveau informationnel en même temps qu'il explique les lacunes, les contradictions et les censures dont on va parler.

Rien n'indique de plus que tous les Polynésiens contemporains aient des opinions élaborées sur tous les événements qui ont affecté leur vie. On peut même considérer en poussant un peu l'effet de symétrie, qu'ils n'élaborent guère de telles opinions sur beaucoup de sujets : car, en effet, c'est peut-être une des définitions de la communauté polynésienne de la Polynésie Française contemporaine que d'avoir subi une partie essentielle de son destin, un destin parallèle en ceci d'un bon nombre de communautés paysannes de par le monde. Que la visite du général de Gaulle de 1966, à laquelle Ruroa assiste en compagnie de tous ses homologues chefs de district, n'ait pas suscité de commentaires autres que «la présence de toutes sortes de boissons» dans le banquet final, n'est pas après tout pour étonner.

Mais la richesse relative de l'information, l'incarnation ou la synthèse d'une période historique dans un itinéraire individuel ne sont pas la seule raison militant en faveur de la présentation de ce texte. La justification seconde, étroitement complémentaire de la première, est qu'il s'agit d'un matériel informatif écrit en *ma'ohi* : ce texte est donc particulièrement précieux pour saisir, dans l'emploi du lexique, dans les structures sémantiques implicites ou explicites, ce qui subsiste des ordres culturels polynésiens, au travers de ces multiples transformations évoquées dans le volume précédent et que le lecteur doit garder en mémoire : du *mana* du Tamatoa III de 1810 au *mana* que tout un chacun, en 1977, a sur ses terres, quelle est la continuité ?

Le texte de Ruroa alterne ainsi avec des commentaires qui, selon les cas, en soulignent la structuration ou en complètent l'information, ou attirent l'attention sur des usages linguistiques dont on a toutes les raisons de supposer qu'ils constituent la véritable marque de la paradoxale continuité culturelle polynésienne et qui seront commentés dans une synthèse finale.

Le texte proprement dit de l'autobiographie de Ruroa Tapi est précédé du commentaire d'un verset de l'épître aux Corinthiens, présenté sous la forme suivante :

*I Corinthiens 12, 26*

*La parole (parau, c'est-à-dire : ce à quoi le verset réfère) de ce verset s'est produite dans la ville que cette section décrit attentivement ; c'est là que le seigneur (atua) a expliqué ('iriti) certains fondements de sa parole ('uputa paraura'a : l'entrée de sa parole) près d'un temple appelé IGNORÉ DU SEIGNEUR. XVII, 23 fin.*



*Quant à la parole du verset, il s'agit du corps et de ses membres terminaux (mero hope), du centre (pu) de la vie, et cela est devenu une annonce (parau 'api) de Paul ; une parabole du corps de l'Église qu'il a inclus dans une épître (Epititole) pour les éclairer (ha'amaramarama).*

*I. La souffrance de tous les membres est-elle la souffrance d'un seul membre ?*

*1) C'est-à-dire, les veines qui mènent le sang et l'eau se rejoignent au centre du corps (cœur /mafatu/)*

*Mes amis, cette parole est vraie car tous les membres connaissent la douleur, toutes les veines du corps se rejoignent au centre de la vie, c'est lui (le cœur) qui donne le sang vivant à tout le corps pour qu'il soit beau/bien portant (nehenehe), c'est le Seigneur qui a réuni cela pour le bien de tous les endroits du corps. Tous les membres connaissent la souffrance quand un petit membre (mero iti) souffre. L'image (te hoho'a) de notre corps, c'est aussi, on peut le dire, l'image de l'Église, les membres en sont nombreux et le Messie est leur tête ('upo'o), et le corps connaît la souffrance si un seul des membres souffre.*

De nombreux corpus d'informations considérés par les Polynésiens contemporains à la fois comme personnels (non administratifs) et *signifiants* sont précédés d'un fragment biblique. Il en va ainsi par exemple des «livres des ancêtres» (*puta tupuna*), où sont consignées les généalogies des groupes familiaux. On ne pourrait montrer plus clairement le rôle véritablement *fondateur* que tenait voici encore peu d'années le discours biblique : aucun aspect de la vie ne peut être considéré comme sans rapport avec la Révélation ; comme me disait Thérèse, «leur vie se passe à inverser la Bible». Les aspects apparemment les moins significatifs de cette omniprésence, comme la récitation de prières en début de repas, réitérent comme des rituels le schéma mythico-historique au travers duquel, voici maintenant presque deux siècles, la néo-culture polynésienne s'est constituée : de Jehovah à sa parole, de sa parole à la civilisation européenne.

Le commentaire se développe brièvement selon la forme classique des commentaires bibliques (*tuaro'i*) tenus dans les associations paroissiales (*amuir'a'a*) et qui réitérent eux aussi cette mise en rapport du monde perçu du discours biblique considéré comme en épuisant, en «saturant» les sens. Je n'aurais sans doute jamais espéré meilleure illustration du projet que j'assignais à la rédaction de cette autobiographie que la métaphore par laquelle Ruroa Tapi désigne, au moins implicitement, le texte qui va suivre ; de la même manière que «tous les membres de l'Église souffrent quand un seul petit membre connaît la souffrance», la présentation d'une seule vie peut éclairer les autres vies ; l'Église ici, c'est la société ; l'image d'un «corps» social aurait sans doute intéressé Durkheim.

Comme beaucoup de productions discursives polynésiennes, le commentaire lui-même peut être lu selon diverses grilles d'interprétations. Un «petit» membre de la société : voici déjà la marque d'une modestie ou d'une auto-dépréciation commune chez Ruroa qui revient à plusieurs reprises sur la question dans le texte qu'on va lire ; mais il peut s'agir aussi de la seule métaphore par laquelle il donne sens à la rédaction de son texte.

## L'enfance

### 1. Je suis Teri'iteanau a Tapi

*Je suis Teri'iteanau a Tapi (qu'on appelle aussi Ruroa), qui fus engendré (fanauhia) par Maiari'i a Taumau. Ma mère était enfant d'un groupe familial ('opu' feti'i) humble et sans fortune, pauvre. Ma mère Maiari'i a Taumau m'a engendré le 3 avril 1905 dans le district (mataeina'a) de Maro'e, terre (fenua) de Huahine, sur la terre Matahira qu'on appelle maintenant Farehape. Ma mère s'est bien occupée de moi ; quand j'ai eu vingt jours, quelqu'un a dit à ma grand mère : 'Cet enfant de Maiari'i est de votre enfant Paitoarehia a Paitoarehia a Tapi. Ma grand mère demanda alors à leur enfant Pai : 'Il est de toi cet enfant que Maiari'i a mis au monde ?', et il répondit oui.*

*La grand mère dit au grand père Paitoarehie a Tapi : 'Allons à Maro'e chercher cet enfant pour le ramener avec nous, afin de l'adopter'. Arrivés dans la maisonnée (utuafare) de cette famille (feti'i ta'ata), ils rencontrèrent alors ma mère et lui demandèrent : 'Est-ce que ton enfant est aussi de notre enfant ?' et ma mère répondit : 'Oui, il est de votre enfant, de Pai'. La grand mère dit : 'Nous venons le chercher pour*

et ma mère répondit : 'Oui, il est de votre enfant, de Pai'. La grand mère dit : 'Nous venons le chercher pour l'adopter, en faire notre petit-fils jusqu'à son âge mûr (pa'arira'a)'. (Le nom de notre grand mère était Teri 'imaro 'ura a O'opa).

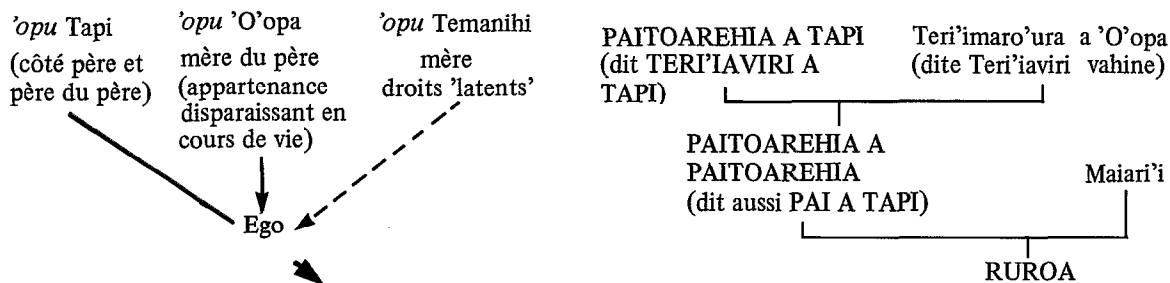
L'officier de l'état civil (te ha 'apao Tivila) de Huahine à ma naissance était Chechillot, le gendarme (muto'i farani) de Huahine. Il eut aussi un enfant cette année-là, François Aromaitera'i, je l'ai rencontré l'année 1975 lors de sa venue à Huahine ; il me dit que son père était Chechillot, et je lui dis que c'était lui qui avait inscrit mon état civil le 3 avril 1905, et il me dit que c'était aussi l'année de sa naissance, il était content ('oa'oa) de notre rencontre, il avait alors 70 ans et moi aussi. L'année 1976, sa (mention de décès) est arrivée pour être portée sur son état civil de naissance de l'année 1905. Il est mort à présent.

L'une des choses que m'apprit (fa'ati'a) mon grand père, c'est le grand vent qui eut lieu l'année 1906 à Huahine, au mois de mai, (cyclone). Je n'avais qu'un an. Nous nous sommes alors enfuis près de la maison de quelqu'un du côté montagne, où était notre campement (puhaparā'a) jusqu'à ce que le vent se calme. Nous sommes alors revenus dans notre maisonnée de Vaiparaoa' c'était le nom de cette terre qui allait devenir l'enceinte de la gendarmerie. Le pasteur (orometua) tahitien à Huahine s'appelait Ta'ari'i, c'était Brunel le pasteur européen (que Vernier allait remplacer), il avait pour résidence Ra'iatea, c'est lui qui conduisait la circonscription (tuha'a) des Iles Sous le Vent, qui allait jusqu'à Tupu'ai Manu-Mai'ao dans le 'Ao Uri, jusqu'à Maurua (Maupiti) dans le Ao Te'a. Mon père m'explique que c'est ce pasteur qui ordonna aux gens de la ville de Fare de revendiquer leurs «lots de ville», ces terres où étaient les maisons, et cette terre qui devint l'enceinte de la gendarmerie, c'est mon père Paitorehia a Paitorehia a Tapi qui l'avait revendiquée (i tomite), c'est à cause de cela qu'elle fut à vendre, ce n'était pas mon grand père qui l'avait revendiquée.

En 1905 comme de nos jours, l'identité polynésienne se définissait par une juxtaposition de noms : les «vrais» noms (io'a mau) s'opposent aux «noms pour appeler» (io' a pi'i), voire aux noms de «mariage» (fa'a 'ipo 'ipo) conférés par la communauté paroissiale lors de l'union. Les «vrais» noms sont nécessairement assortis d'un possessif «faible» qui les relie à celui des ascendants qui transmet plus particulièrement un statut et des droits fonciers ; dans le cas du locuteur le nom de Tapi se transmet sur plusieurs générations, ce qui n'est pas nécessairement le cas général.

Les «vrais» noms sont rarement utilisés dans une conversation : ils sont du fait au cours du temps de leur transmission, le moyen privilégié d'accès à la connaissance des droits fonciers et leur mention renvoie à un contexte plus formel.

L'adoption de Ruroa constitue bien l'un des événements qui orientent l'ensemble de sa vie. L'adoption par l'un des deux couples de grands-parents d'un enfant né «hors mariage» était fréquente dans les années 1900, et l'est toujours ; elle intègre Ruroa dans une maisonnée au sein de laquelle se définit l'essentiel de son univers social ; ainsi, les terres utilisées par cette maisonnée sont liées aux droits du père et du couple des grands-parents paternels de Ruroa, ceci jusqu'aux partages des années 1940 : à cette époque, les équilibres fonciers seront redéfinis en fonction de l'usage effectif de ces terres, lui-même lié à l'importance numérique de chacun des 'opu partie prenante. Ce que le vocabulaire administratif appelle les «souches» 'Oopa et Tapi se distinguent alors. La déclaration de naissance de Ruroa Tapi lui permettra en 1945 d'agir comme représentant des héritiers de sa mère, à propos d'une terre indivise située dans le district de Maeva. Le nombre d'ayants droits (plusieurs dizaines) de cette terre implique néanmoins que Ruroa ne tentera pas d'utiliser ses droits sur les terres du 'opu de sa mère. La situation impliquée par le contexte de sa naissance peut se résumer comme suit :



La présentation de cette naissance prend en compte d'abord un cercle minimal de la parenté, que résume assez bien la notion de maisonnée (*utuafare*) ; de fait, la manière dont le texte est découpé oppose ce cercle minimal de la parenté, défini en somme par les relations de parenté centrées sur le locuteur aux relations collatérales, qui font l'objet d'un paragraphe suivant.

De fait, c'est le nom du lieu-dit sur lequel est située la maisonnée qui suit immédiatement l'explication de cette adoption ; cette mention implique immédiatement l'association avec les revendications de terres (*tomite*) dont le processus est alors loin d'être clos, et au travers desquelles se définissent désormais les droits fonciers de la communauté polynésienne des îles. Les «lots de ville» de Fare, on s'en souvient, sont constitués lors de la création de la «station» missionnaire des années 1820 ; le conseil du célèbre pasteur Brunel — ou plutôt l'ordre, *fa'a'uera'a* — se situe dans la droite ligne de cette création. Il s'agit de conserver à l'agglomération de Fare son caractère d'agglomération protestante polynésienne, et dans le même temps, d'éviter les cessions irréfléchies. La vente ultérieure de ce terrain à l'administration française par son père, de cette terre à laquelle est associée l'essentiel de son enfance, paraît réprochée par Ruroa.

## 2. Voilà l'image de cette maisonnée...

*L'année 1907, ma tante (pa'ino vahine) Natua a Tapi (Mme Marcantoni) eut une fille Te-tuanui Marcantoni, née le 29 septembre 1907, notre adoption par les deux vieux fut alors fixée (mau), ils n'avaient que deux petits enfants à ce moment-là. Ensuite il y eut beaucoup de petits enfants de mon père ; il se sépara (ta'a) de Maiari'i a Taumau, il prit une nouvelle femme (vahine 'api) Neu a Taure'i, ils eurent six enfants, trois garçons et trois filles, il y en a quatre de morts, ils ont de la descendance (hau'ai), il y en a encore deux de vivants, ils ont une nombreuse descendance. Mme Natua Marcantoni eut encore deux enfants qui ont une descendance, l'un a quatre enfants, l'autre en a deux. Les trois enfants des vieux, il y a une fille Tapitapivahine i Vaitotia qui eut six enfants, ils sont morts et ont une descendance, certains côtés (pae) sont morts, certains sont vivants.*

*Pour les deux frères, l'un d'eux eut beaucoup d'enfants avec son épouse, cette femme est morte, elle s'appelait Evelynne. Il vécut encore avec une nouvelle femme, il eut à nouveau quatre enfants. Quant au dernier frère, il n'eut pas d'enfant, il fit l'adoption d'une fille de son frère Opuara a Teurura'i qui devint sa petite fille et cette fille qu'il adopta eut beaucoup d'enfants.*

*Ce vieux qui s'appelait Teharuru a Tapi s'est marié avec une femme de Borabora et ils sont devenus diacres de la foi protestante (fa'aro'o). Voilà l'image (huru) de cette maisonnée familiale (utaufare)' et c'est son organisation (apapara'a) que j'explique ci-dessus.*

*Laissons ce sujet (parau) allons de l'avant.*

*L'année 1909 je commençais à être grand (pa'ari), je savais prendre soin de moi. Je sus alors que nous étions dans les mains d'un père riche (rava'i) et la vie des enfants de gens bien (maita'i ta'i) était une belle vie, une vie sûre (ha'apapu). On mangeait à onze heures, on avait du café le matin, on buvait du thé à sept heures de l'après midi, on travaillait dur chaque jour. Les garçons avaient trois reals par jour pour manger (1 F50), pour les filles 1 F.*

*La maison était grande, elle faisait quarante huit pieds de long et quarante quatre de large, il y avait un salon assez spacieux, quatre chambres bien propres, elles faisaient douze pieds de haut. Les arbres avaient été demandés aux États Unis, c'étaient des arbres rougeâtres, rustiques ; l'argent qui fut dépensé (pau) pour cette maison fut de trois cents tara, elle était l'image de la maison de la reine de Huahine. Les Européens de passage (ratere) habitaient dans cette maison, le gouverneur, l'administrateur, le juge, le pasteur mormon Tihoti Maeha'ama, les Bambridge, voilà pour ce qui était des Européens de passage, parce qu'à cette époque-là les seules maisons convenables (nahonaho) de la ville de Fare étaient celle d'Itchner Albert et de Marcantoni qui avaient des maisons de commerce et il y avait deux maisons chinoises.*

*A cette époque (anotau), il y avait peu de bateaux qui déchargeaient depuis Tahiti, du sucre, du pétrole, du riz, de la farine, du savon, du bœuf en boîte, du beurre, du lait, etc. Il y avait le Suzanne de temps en temps, parfois le Taravao, parfois l'Orohena ; et plus tard, il y eut le Tiare Apetahi qui était basé à Ra'iatea.*

L'année 1912, deux commerces chinois s'installèrent, celui de Aioni et celui de Ah Fu. Voici d'abord celles qui étaient installées : il y en avait sept dans la ville de Fare. Ensuite les commerces disparurent. A Fiti'i il y en avait cinq, il y en a deux à présent ; à Ha'apu il y en avait trois, il y en a une qui reste ; à Maro'e il y en avait trois, à présent il n'y en a plus ; à Tefarer'i, il n'y en a plus.

L'année 1910 nous commençâmes à aller à l'enseignement (te ha'ap'ira'a hepetomoa), c'était Buillard l'instituteur (c'était un Européen). En 1911, il partit et il fut remplacé par un Tahitien ainsi que sa maisonnée, il s'appelait Charles, c'était un demi, c'était lui l'instituteur à ce moment-là et nous allions aussi apprendre l'Évangile. Moeruru a Tetua était notre maître (orometua) et son frère Maumauari'i a Tetua, ils étaient diacres, c'étaient les missionnaires anglais qui leur avaient appris. Ça se passait le samedi matin à sept heures, jusqu'à dix heures et le dimanche ; la prière de l'après-midi commençait le dimanche jusqu'à douze heures, à deux heures trente la prière du soir commençait, elle finissait à quatre heures. C'était Manu-manu a Temuri qui était pasteur, c'était quelqu'un de Rapa, Charles Vernier était missionnaire de Ra'iatea ; les Brunel étaient partis en France et n'étaient pas revenus, leur temps était fini, c'est Vernier qui les remplaçait.

A ce moment-là les bateaux de Nouvelle Zélande accostaient à chaque fin de mois pour «faire» les oranges, et quand les paquets étaient finis, et mis en caisse, ils faisaient aussi le coprah ; c'étaient Itchner et Marcantoni qui étaient les acheteurs ('ona) ; ils s'occupaient de ces bateaux ici et de prendre ces marchandises pour les charger vers Wellington et Auckland ; ces bateaux qui accostaient à Huahine s'appelaient le Tarune et le Nauwa, ils faisaient neuf tonnes, ils venaient chaque année au moment où les oranges étaient mûres, ainsi qu'à Ra'iatea.

L'année 1911 au mois de mai, notre famille (utuafare) alla faire le tour de Ra'iatea rencontrer les parents (feti'i) de notre grand père Paitoarehia. Nous étions cinq : le grand père et la grand mère, Natua a Tapi (ma tante) et nous deux (les petits enfants). La deuxième maisonnée (utuafare) à faire le voyage étaient les Itchner – eux deux et les enfants étaient onze. Nous fîmes le voyage sur le Anapa, un bateau de dix tonnes, moteur 2 cylindres, 20 chevaux. Nous quittâmes Huahine à six heures du matin et arrivâmes à midi sur le quai des Allemands à Tonoï, Uturao ; car Itchner s'occupait à Huahine d'une maison de commerce allemande (Coppenrath) et le quai où nous étions arrivés était celui de cette maison de commerce. La maisonnée Itchner resta chez les Allemands, quant à nous nous rendîmes chez les parents du grand père. Nous arrivâmes ainsi à Avera le matin ; le bateau partit ensuite à Opoa qui était la ville natale de mon grand père et où il avait beaucoup de parents. Nous y mangéâmes puis notre bateau s'en alla à Fetuna où était située la terre acquise par Itchner (fenua ho'o) 'Ovai'anae ; c'était en fait la raison pour laquelle il allait à Ra'iatea, pour voir sa terre. Nous restâmes deux jours puis nous partîmes à Tevaitoa où nous fîmes accueillis par Tardivers qui était un genre de Labaste ; puis nous partîmes à Taha'a, d'abord à Tiva où nous ne restâmes pas longtemps, puis à Patio 'Iripau où était la cousine de notre grand père. Nous revînmes à Uturoa au matin puis à Huahine et ce fut la fin du voyage.

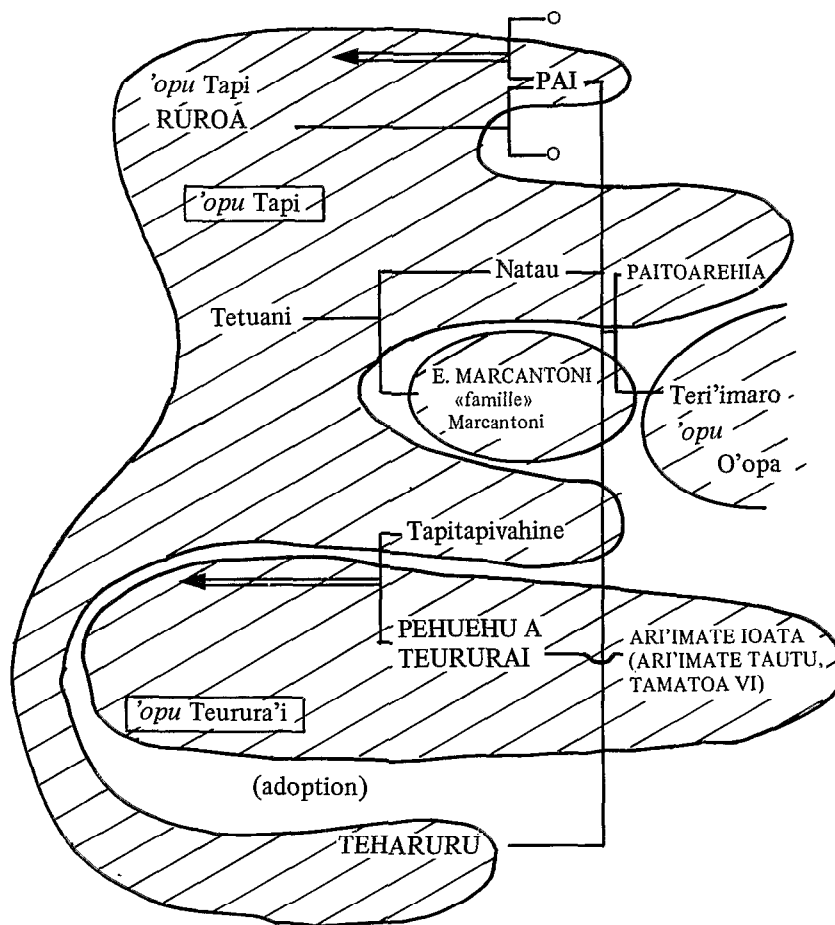
Il y avait aussi le bateau de ciment à ce moment-là, qui s'appelait le Saint Michel et jaugeait une tonne, c'était un bateau de la Compagnie Navale Française qui venait à Huahine et à Ra'iatea chercher le coprah, de temps en temps c'était le Saint François qui était de la même compagnie, qui allait aussi à Huahine de temps en temps, il vint en 1913 et 1914. Il venait de temps en temps de petits bateaux, le Tamari'i Mo'orea dont le capitaine était Areti Doom. L'année 1916 le Tamari'i Mo'orea s'arrêta de circuler, le Vahine Ra'iatea le remplaça dont Anthony Ellacott était capitaine, ce bateau appartenait à la compagnie Ching Ching à Pape'ete.

Des relations de parents les plus proches on passe ici à certaines autres implicitement considérées comme plus lointaines, bien qu'elles soient classifiées comme relevant de la «maisonnée familiale» ('utuafare feti'i) une acception large du terme *utuafare* sur laquelle on reviendra. La naissance d'une cousine entraîne le caractère définitif, dans le souvenir tout à la fois «vraie» et «définitive, inchangée». Cela a notamment pour résultats futurs d'intégrer Ruroa au domaine foncier et aux activités de son seul grand-père paternel, et non de son père géniteur ; les droits transmis par ce dernier sont en effet fortement revendiqués par les demi frères vivant avec son père.

Les considérations généalogiques sont organisées selon les groupes des frères et sœurs de son père, qui se trouvent également figurer comme groupe d'ayant droits sur les terres issues des revendications de leur mère Teri'imaro'ura. Plus le développement de ces considérations généalogiques avance, plus les liens avec le narrateur sont lointains. Ainsi, on passe de l'adoption de sa cousine Tetuani, avec qui il vit dans la maisonnée de son grand père, au remariage de son père, qui crée une maisonnée distincte de la sienne ; sa tante Natua a Tapi se marie avec Ernest Marcantoni et pour une large part, l'appartenance au 'opu Tapi de cette descendance s'évanouit dans ce cas au profit de la «famille» Marcantoni ; de même la descendance de Tapitapivahine, autre sœur de son père, est intégrée par la résidence et donc les droits d'usage fonciers au 'opu Teurura'i, dont les terres se situent alors essentiellement dans les régions de Tefareri'i et de Maeva. C'est de même l'installation, «uxorilocale», du dernier frère de son père à Poropora qui peut être considérée comme motivant la place de fin de paragraphe : en effet, ce dernier oncle de Ruroa ne fit pendant sa vie que de très rares visites à Huahine et ne se déplaça pas pour témoigner aux partages judiciaires des années 1940.

L'adoption de son neveu le lie plus aux Teurura'i qu'aux Tapi.

Le mariage de sa tante avec les deux des personnalités les plus puissantes de Huahine de l'époque — Ernest Marcantoni, puis le colon Dominique Labaste, qui n'est pas mentionné — introduit néanmoins des relations spécifiques avec la maisonnée de Ruroa (qui auront des conséquences quelques années plus tard, lors de son adolescence). Bien que les quatre enfants de ses grands parents paternels constituent jusque lors des partages des années 1940 un groupe d'«ayant droits» sur le domaine foncier de la génération supérieure, les maisonnées au sens strict sont alors distinctes ; c'est ce que l'on peut reconstituer de ce que s'en souvient le locuteur.



Dès les années d'enfance, les maisonnées (au sens des individus résidant dans le même lieu et consommant la nourriture produite par les mêmes terres) du père géniteur et du père adoptif et grand-père de Ruroa sont distinctes, au moins sur le plan spatial ; il en va de même des maisonnées constituées au niveau des siblings de son père géniteur. Ce dernier et son grand père partagent cependant une partie du domaine foncier attribué «aux Tapi» par la commission des terres de Huahine ; l'ensemble des terres Ha'amene — Avaevae de la baie de Ha'amene, les terres de littoral du Nord de Fare ; une bonne partie de ce domaine foncier est également partagée, du vivant de la grand mère Teri'imaro, par certains membres du 'opu O'opa qu'elle représente.

La notion de maisonnée utilisée par le narrateur doit donc être considérée comme une acception large du terme *'utuafare*, marquée d'ailleurs par l'adjonction du mot *feti'i* ; l'emploi du mot *utuafare* seul marque sans doute possible qu'il s'agit véritablement de co-résidents, ce qui n'est nullement le cas de la famille ici brièvement décrite. Il est probable que le recouvrement partiel des droits fonciers afférents à plusieurs maisonnées restreintes impliquait alors certains échanges informels de biens de services ; ainsi bien que Ruroa ne vive pas chez son père géniteur, il lui arrivait de dormir en visite dans sa maisonnée distincte de quelques centaines de mètres de la «maison de famille» de Vaiparoa.

Ruroa considère qu'il commence à «être grand» (littéralement, «dur», *pa'ari*) vers quatre ans ; cela correspond à l'observation de R.I. Levy qui remarque, vers les âges de cinq à six ans, la différence d'attitude des parents polynésiens envers leurs enfants (1973) ; d'une attention de tous les instants, on passe à une certaine indifférence ; c'est aussi vers cette époque de la vie que les parents demandent aux enfants même jeunes de collaborer à la vie de la maisonnée.

C'est ce passage, de la vie, parallèle à celui qui oppose dans le lexique «mangeur de lait» (*aiu*) à «petit enfant» (*tamari'i*) qui est marquée par la première mention du travail, et par celle des «salaires» journaliers inégaux octroyés aux garçons et aux filles. Il s'agit du ramassage des noix de coco destinées au coprah ; actuellement les familles de Huahine les plus pauvres se font toujours aider d'enfants à partir d'une douzaine d'années, qui ont néanmoins une certaine latitude pour la disposition de leurs temps.

L'insistance sur la grandeur ou le caractère «beau et correct» (*nahonaho*) de la maison de famille réfère à une époque où la plus grande partie des maisons de Fare étaient des constructions légères. La grandeur des constructions comme le note D. Oliver (1974, vol. 1) était sans conteste un signe de statut. Dans ce contexte, la mention de la grande famille demie des Bambridge est parlante ; de même que celle du salon, alors utilisée comme pièce d'apparat, voire des chambres, chacun dormant sur la véranda. Cette différenciation du statut est l'écho de celle que l'on a déjà commentée lors de la création de la «station» missionnaire de Huahine (première partie, chap. III), lors de laquelle Ellis rappelle la rivalité entre chefs sur la taille des maisons. La maison de famille qu'évoque le narrateur est fortement influencée par un style anglo-américain, d'où l'association aux seules maisonnées européennes de Fare, celle des deux principaux commerçants.

Cette mention le fait dériver sur le passage des bateaux ; cet ensemble d'associations reproduit exactement le réseau socio-économique fondamental auquel ont alors affaire les communautés insulaires des Iles Sous le Vent.

Cette même remarque est valable pour les développements sur les commerces chinois, alors en pleine expansion dans l'archipel ; toute la vie tourne autour de la production, de la vente à l'«exportation» (vers les grossistes de Pape'ete) et vers l'achat de marchandises importées. Ceci décrit assez bien la perte de contrôle sur les flux économiques de la communauté polynésienne en même temps que la plus grande centralisation de ces flux avec la disparition des commerces dans les lieux éloignés du port de Fare. Il est assez remarquable que la narrateur se souvienne du nombre de commerces dans toute l'île à cette époque où il avait entre six et sept ans. Il en va de même du nom des bateaux de commerce et des «chargeurs». Ruroa néglige ici cependant les petits cotres qui font alors la navette avec Pape'ete dont le Journal Officiel garde la trace, comme le *Huahine*, de Pascal Marcantoni ; il est possible que leur familiarité même les ait éloigné de sa mémoire.

### 3. L'année 1914 se produisit la première grande guerre...

*L'année 1914 se produisit la première grande guerre, et ce fut aussi la première année que les fêtes de juillet n'eurent pas lieu, et ce ne fut qu'en 1921 que le «juillet» reprit.*

*Il se passait beaucoup de choses différentes à ce moment. Les prix des marchandises étaient peu élevés (mama), c'est après que les prix commencèrent à monter (mara'a), le prix du coprah tomba, il tomba à dix centimes le kilogramme. Ce qui se passait dans le pays changea, (te terera'a o te fenua). Les bateaux d'Europe ne venaient plus, on n'entendait plus souvent de nouvelles de la guerre, le téléphone ne marchait pas très bien à Huahine.*

*Le mois de septembre de 1915 le bateau du gouvernement La Mouette accosta, c'était le cinq. On apprit des nouvelles d'un conflit (pe'ape'a), on avait tiré à Tahiti, et cela avait mis le feu, et l'on était sûr qu'il s'agissait de bateaux allemands. Ces gens /qui étaient à bord de La Mouette/ contraignirent la population de fuir dans la montagne pour y être en sécurité, les gens eurent peur à ces paroles et s'enfuirent en brousse ('aihere) dans leurs terres ; nous nous enfuimes à Ha'amena dans notre maison de plantation qui était simplement couverte de tôle, ainsi que notre maisonnée ; nous étions vingt ; il n'y avait que les Chinois qui n'avaient pas quitté leurs maisons et se préparaient au moment où l'ennemi arriverait. Nous restâmes deux semaines en brousse, jusqu'à l'arrivée d'un bateau venant de Pape'ete, le Vahine Ra'iatea.*

*C'est à ce moment que l'on sut précisément l'histoire des bateaux allemands. Les gens du bateau expliquèrent l'arrivée de ces bateaux allemands à Tahiti. Ils étaient accostés à Borabora, étaient allés à terre (i'uta), avaient demandé des cochons à Ellacott Tehuiari'i qui les leur donna, furent guidés jusqu'à la place publique de Vaitape où dix cochons furent tués ; puis ils donnèrent l'argent des cochons à Ellacott, qui ne le prit pas. Ils expliquèrent aussi que ces bateaux avaient accosté à Tahiti pour faire de la houille et de l'eau, voilà ce que les gens de La Mouette leur avaient expliqué, et voilà pourquoi ils étaient descendus à Huahine.*

*Les gens de Vahine Ra'iatea expliquèrent aussi que le commandant de La Zélée avait demandé aux bateaux de hisser leur pavillon et qu'ils ne l'avaient pas fait, c'est alors que La Zélée avait tiré, les Allemands avaient tiré aussi et Tahiti avait brûlé.*

*En entendant ces nouvelles apportées par le Vahine Ra'iatea, les gens se décidèrent à revenir dans leurs maisons depuis les endroits où la peur des Allemands les avait fait fuir. Ensuite voilà ce qui se passa à Tahiti.*

*Les biens allemands furent mis sous séquestre (tape'ahia) à Tahiti, le commerce de Papa'i à Pape'ete, la terre de Opunohu, le commerce de Tono'i à Uturoa, la grande terre de Neuffer à Vaitahe, à Teharote, la terre de Mututiofai, les enfants de Neuffer furent enfermés, Itchner qui s'occupait d'un commerce et d'une terre fut renvoyé en Allemagne, tout fut confisqué et on l'expulsa, et Neuffer partit en Nouvelle Zélande et il se suicida ensuite.*

*Les années 1915 et 1916 les enfants de Tahiti qui étaient citoyens français (ti'ara'a) commencèrent à s'engager pour aider (tauturu) la mère patrie. On prit toutes les maisonnées où résidaient des citoyens français pour envoyer ceux-ci dans les casernes ('aua faehau) à Tahiti. Le jour qui précédait celui de la convocation on rassemblait des gens venus de partout, dans la ville de Fare. Il y eut une grande prière ce soir-là dans le hangar à marchandises de Colombani, qui était spacieux, et au matin ('ao), vint le moment de l'accostage du Vahine Ra'iatea.*

*La plus grande partie de ces enfants ne fit pas le voyage jusqu'en France, ils restèrent à la caserne de Pape'ete, peu d'entre eux atteignirent les lieux où l'on se battait.*

*Voilà leurs noms :*

- 1) Pahero'o Labaste (il mourut)
- 2) O'opa Pouvana'a (il revint)
- 3) O'opa Tautu Matahi («)
- 4) Taihia Ro'o («)
- 5) Papauru Tuma («)
- 6) Ma'apu Fatiarau («)
- 7) Metuaro'o Teihotu («)
- 8) Pati'iti'i Omore Viri (il mourut aussi).
- 9) Labaste Alexis. Il ne fut pas attrapé dans la bataille (ro ohia), il était à Nouméa lorsque la bataille se calma le 11 novembre 1918 (hau ai i te tama'i).

*L'année 1917 la reine de Huahine mourut, celle qu'on appelait Teri'inavahoroa, c'est-à-dire*

*Teha'apapa III dans sa qualité de reine (ti'ara'a). Sa mort eut lieu en couches, à Tafareri'i, ce fut la même mort que celle de la femme pasteur Fa'ato'a Vahine et leur enterrement eut lieu le même jour, la reine fut enterrée à dix heures du matin, la femme pasteur fut enterrée à trois heures. Cette année-là mourut aussi notre instituteur Mr. Guitteny qui était âgé de soixante ans, et qui était français. Il avait longtemps résidé à Tahiti, il se pendit à l'endroit de l'actuelle mairie de Fare sur le manguier, à l'endroit de la maison de Ania'a chef des T.P. de Huahine.*

*C'était Mr. Gardella le gendarme de Huahine. Il fut remplacé par Mr. Ancharde en 1916.»*

Les deux guerres mondiales sont des repères chronologiques et historiques importants du fait de l'éloignement temporel ; cela est certainement encore beaucoup plus vrai de la deuxième que de la première. Dans la mémoire collective, elles ont ceci de commun qu'elles constituèrent des occasions pour ceux des Polynésiens engagés dans l'armée française d'avoir de contacts directs avec cette «mère-patrie» dont ils entendaient parler. Dans les deux cas, les résultats de ces contacts, loin de favoriser le rapprochement entre les deux communautés culturelles, fut plutôt de les éloigner l'une de l'autre. Les inspecteurs de colonies notent fréquemment dans leur rapport les difficultés de relation rencontrées par les «poilus» Tahitiens de 1914-1918 ; en 1946, c'est le retour des volontaires du bataillon du Pacifique qui occasionne les premières grandes manifestations autonomistes. Cela est passé sous silence par Ruroa, qui se contente d'insister sur l'engagement des gens de Huahine et, plus implicitement, sur l'évènement assez considérable que constituait le départ de la dizaine de volontaires de la petite communauté insulaire. Les fêtes de juillet instituées à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle pour sceller, dans le cadre d'un nouveau rituel saisonnier, l'intégration franco-tahitienne, sont suspendues : nouvel évènement, qui renferme chaque communauté un peu plus dans un isolement que ces fêtes étaient seules, avec la venue des bateaux, à rompre un tant soit peu. Le mot tahitien *taurua* pour désigner les fêtes de juillet (*te taurua Tiurai*) est celui-là même qui était utilisé pour désigner toutes les «fêtes publiques» (Davies 1851).

Les «changements» manifestés dans l'archipel sont désignés par le terme *terera'a* qui au premier sens signifie quelque chose comme «mouvement» puis voyage, visite, enfin «fonctionnement» d'un élément social.

Pour la première fois dans le récit, les prix des marchandises produites ou importées constituent un point de repère ; cette revendication revient dans l'ensemble du texte comme un leitmotiv. Quand les prix sont considérés comme «bas», ils sont «légers» (*māmā*) ; quand ils sont «hauts», ils sont quelque chose que l'on «peut porter», qui est «maniable» (*mara'a*) ; on verra que ce terme peut désigner aussi la réussite dans l'exécution d'une tâche.

L'anecdote de *La Mouette*, de l'incendie de Pape'ete sous le feu des croiseurs allemands, constitue un schéma historiographique d'autant plus connu qu'il met en scène cette situation particulièrement angoissante pour des communautés insulaires : le bombardement depuis la mer ; une situation que la population de Huahine connut deux fois, en 1846 lors de l'intervention française sur Fare-Maeva, et en 1890. La fuite des Polynésiens contraste avec la conduite des Chinois qui restent en ville, une notation dont on ne sait, chez Ruroa Tapi, si elle est humoristique ou si elle lui apparaît spontanément sous le plume comme l'un des éléments les plus significatifs de l'évènement ; aux yeux polynésiens, il est certainement mystérieux de préférer exposer son intégrité physique à perdre son commerce. L'incendie de Pape'ete, le tir des bateaux allemands, est l'un de ces «malheurs» (*āti pe'ape'a*) qui se définissent dès qu'un affrontement physique est en cause.

La terre d'Ha'amene est constituée de trois des cinq futures parcelles qui seront identifiées et réparties lors des partages de 1940 ; il est probable que les vingt personnes de la maisonnée sont constituées en fait par ces maisonnées élargies rassemblant une bonne partie de la «famille» Tapi, et non la seule maisonnée où vit Ruroa (qui réunit alors, rappelons-le, son grand père et sa grand mère paternels, sa cousine Tetuani, et quelques manœuvres rétribués par la grand mère).

La mise sous séquestre des biens allemands n'est pas autrement commentée par le narrateur, mais il y a gros à parier qu'elle fut vécue dans l'étonnement par des communautés qui faisaient des maisons de commerce et de leurs propriétaires un élément à part entière de leur environnement. L'appartenance commune à une communauté territoriale pèse ici bien plus lourd que le patriotisme : c'est en tout cas ce qui apparaît des récits mi-amusés, mi-scandalisés, relatant l'incarcération des nationaux allemands pendant la deuxième guerre mondiale. On se souvient aussi que Ruroa Tapi rapporte, l'année 1911, l'expédition commune de l'un des commerçants frappés par cette mesure, le Suisse Allemand Itchner, et de son grand père à Ra'aitea, pour



s'occuper de questions foncières : une preuve parmi de multiples autres de l'inéluctable étroitesse de rapports qu'implique, après un certain temps de séjour, la résidence dans une île polynésienne.

Le rappel de la qualité de «citoyens» français des engagés de Huahine (par opposition aux simples «sujets») permet, s'il était besoin, de constater l'étrangeté de la notion de «citoyenneté» au regard du concept polynésien utilisé : *ti'ara'a*, c'est le fait d'être dressé, mais aussi une «situation, une position» (Lemaître 1973 : 124), voire une fonction (quelques lignes plus loin, la dernière «reine» de Huahine est dite «Teha'apapa III, dans sa *ti'ara'a de reine*».)

La prière précédant le départ des mobilisés est dite dans le hanger de A. Colombani, qui, dit Ruroa, «était spacieux» ; il est néanmoins possible, sans faire preuve de malveillance, que cet événement public ait été utilisé par le célèbre colon pour conforter sa position de défenseur de la cause française.

#### 4. L'année 1918 il y eut une grande maladie...

*L'année 1918, après la fin de la guerre, au mois de Novembre, il y eut une grande maladie à Tahiti. Juste avant cette maladie la nouvelle de la fin de la guerre était arrivée (c'est le Vahine Ra'iatea qui avait amené cette nouvelle). L'ordre nous parvint aussi, de la part du chef de poste français Joseph Denis, de se rendre à Ra'iatea auprès de l'administrateur et des notables (te mau mana) pour délibérer (no te ferurira'a) afin d'organiser une grande festivité (are 'are'a) pour toute l'Océanie pour rendre hommage (fa'ahanahanara'a) à la mère patrie pour sa victoire dans la guerre.*

*Le chef de poste partit alors ce samedi matin sur le bateau de Mr. Colombani ainsi qu'un homme des Gambiers et moi-même, j'avais alors treiza ans. Samedi, Dimanche et Lundi, je revins le Lundi, l'assemblée était finie, c'était la semaine où la maladie commençait. Ces festivités n'eurent jamais lieu comme cela avait été pourtant prévu ('opua) il n'y eut que de la souffrance en cette fin d'année 1918. Voyons les gens qui aidèrent les maisonnées atteintes de cette maladie à enterrer les gens qui étaient morts. Il y eut seulement trois personnes qui enterrèrent les morts dans la ville de Fare.*

*Voici les gens qui aidèrent à ce travail :*

- 1) O'opa Pouvana'a Tetua'apua (dit Tutapu).
- 2) Dominique Labaste Dominique (dit Breton).
- 3) Tute Metuare'a (dit Tehui).

*C'est eux qui enterrèrent les morts de la ville de Fare à cette époque, de Novembre 1918 à Janvier 1919 il y eut deux ou trois morts par jour, ces gens qui faisaient les cercueils, les rentraient dans les trous étaient plein de courage, il n'y eut personne d'oublié dans une seule maisonnée.*

*Un jour de cette épidémie deux de mes vieux de la maisonnée moururent, c'était un membre communiant de l'Église (etaretia) et sa femme, ils se nommaient les Tiare. L'un des vieux n'avait pas de femme et se nommait Maui Temauri, c'était quelqu'un de Mo'orea qui habitait à Huahine depuis longtemps ; parce que c'était quelqu'un qui avait signé un contrat trompeur avec l'évêque (te pope rahi) Tepano (Tepano Jaussen) à propos de bovins, il avait emprunté de l'argent en mentant sur son nom, ce nom était Tohiva au moment où l'évêque avait été chercher des bœufs l'homme 'était introuvable, parce que son nom avait changé, à Mo'orea on avait dit que cette personne n'était pas de là-bas, c'était un nom de montagne. Après sa fuite à Huahine où il s'était installé, il avait attrapé cette maladie ; ces deux vieux dont je parle moururent, et furent enterrés dans la même fosse ; au moment où on les mit en terre c'est Labaste qui prononça leur bénédiction ; voilà ce que dit Labaste, il dit que l'un des vieux était à Dieu (celui qui était membre communiant de l'Église), l'autre appartenait à Satan (c'était le vieux de Mo'orea qui avait menti à l'évêque), et c'était aussi un vieux qui buvait de l'alcool.*

*Je commençais à avoir l'énergie ('ito'ito) ainsi que ma cousine, quant à mon grand-père, il était malade, et la grand-mère qu'on appelait Teri'imaro a O'opa tomba malade, et deux jours plus tard elle mourut, c'est O'opa Pouvana'a et ses amis qui firent le cercueil et la fosse dans notre sépulture de la terre (afa fa'ahihia). Notre état moi et ma cousine, s'améliorait, mais pas encore celui de notre grand-père. Quand vint la fin de janvier 1919 il se porta mieux, nous n'étions plus que trois dans la maisonnée.*

*Essayons de voir ce qui se passa l'année 1919, les caractéristiques de cette période, après ce mois de janvier où la maladie était terminée. A ce moment, Fare avait son aspect définitif, la plupart des habitants étaient morts ; dans certaines maisonnées les gens avaient disparu, seules les maisons subsistaient, dans certaines autres, seule la mère avait survécu et de petits enfants, dans d'autres encore c'était le père qui restait. Il était des maisonnées où une seule personne restait, les six autres étant mortes.*

*C'était un spectacle de désolation que celui de l'île à cette époque.*

*La nouvelle du retour des enfants partis à la guerre arriva. C'est à ce moment que l'on sut avec certitude ceux qui reviendraient et ceux qui ne reviendraient pas ; ils dormaient sur le champ de bataille de Verdun, pour avoir protégé le pays et la vie du gouvernement. Voilà au pays ce qui se passa à cette époque après cette grande maladie, et après le retour des soldats.*

*A leur arrivée ils furent accueillis par les parents, leur famille, puis ce fut l'accueil des associations protestantes et enfin par les districts. Puis les barriques d'alcool d'orange furent mises en perce, c'étaient des barriques de 200 litres ; on but de l'alcool à Huahine ce jour là, on peut le dire dans les districts, au moment de l'accueil des jeunes gens. Les représentants de l'administration ne cherchèrent pas d'histoires.*

*L'année 1919 fut installé un nouvel instituteur, M. Barron, un Français, qui avait été artilleur pendant la guerre et venait de Nouméa avec sa femme et trois enfants.*

*C'est lui qui conduisit (fa'atere) l'enseignement à Huahine jusqu'en 1920, il fut alors nommé à Vaitoare, île de Taha'a. J'allais toujours à l'école à ce moment. C'est Tautu 'O'opa qui conduisait l'enseignement jusqu'en 1933. Il fut remplacé par Albert Mou'a.*

*L'année 1920 le chef de poste changea, il s'agissait de M. Triffe qui venait des Marquises et remplaçait Denis Joseph, qui était boiteux.*

La tristement célèbre épidémie de grippe espagnole de 1918, introduite à Tahiti puis propagée dans l'archipel, constitue elle aussi un schéma classique de l'historiographie populaire. Le *Mémorial Polynésien* (tome IV) la retrace en détail. L'épidémie fut si meurtrière et si soudaine qu'on put croire à certains moments à la disparition quasi complète de la population polynésienne particulièrement exposée au virus. Il s'agit donc d'un évènement dramatique de première grandeur qui vient naturellement sous la plume du narrateur. Le thème des épidémies est en outre récurrent dans la conscience collective polynésienne au moins depuis les coupes sombres occasionnées par les maladies contagieuses de toute nature à la fin du XVIIIème siècle ; on n'a pu ici aborder ce sujet que de manière allusive, car il pourrait à lui seul faire l'objet d'un travail historique de belle taille. Le thème de l'épidémie est d'autant plus enraciné dans la conscience collective qu'il fait toujours l'objet d'interprétations plus ou moins élaborées ; le lecteur se souvient peut-être des diagnostics faits, avant la conversion au protestantisme, sur les épidémies qui déciment l'île de Tahiti dans les années 1805-1807 et qui sont passées sur le compte du *mana* du dieu européen (Première partie, chap. II). Ces interprétations du phénomène de l'épidémie sont reprises en compte tout au long du XIXème siècle par le discours protestant, pour faire de ces catastrophes la manifestation visible de la colère de Dieu ; cet aspect, qui n'est pas explicite dans ce que dit le narrateur, est repris plus loin à propos du cyclone de 1926. Le rapport annuel des Iles Sous le Vent pour 1918, adressé à la Société des Missions Évangéliques de Paris, laisse clairement apparaître l'utilisation de ces conceptions persécutives ; notant « l'abaissement du niveau moral des Églises », le rapport constate que « la grippe a effrayé les esprits, mais il est peu de consciences bouleversées par le sens du péché ». Le Journal de la Société des Missions développe pourtant les considérations suivantes :

*« Une des conséquences de l'épidémie de grippe espagnole est une grande émotion religieuse (...). Aux Iles Sous le Vent le premier dimanche de mai fut mis à part dans toutes les églises pour le consacrer d'une manière spéciale à Dieu par la repentance, l'humiliation, le jeûne. (...) Pendant neuf heures consécutives, toute la paroisse du pasteur Vernier se réunit dans le temple de 8 h du matin à 5 h du soir tandis que pasteurs et diacres attirent l'attention des fidèles sur le thème général de la journée, résumé de la parole de Jésus : « Si vous ne vous repentez, vous mourrez ».*

*(Journal de S.M.E., 1920 Paris.)*

Il est inutile d'insister, dans ce contexte, sur l'incidente racontant l'enterrement de deux vieux travailleurs de la maisonnée du narrateur, dans laquelle perce un humour «noir» et peut-être involontaire.

La mort de la grand mère Teri'imaro constitue le premier pas vers la séparation, du point de vue foncier, des 'opu 'O'opa et Tapi ; avec elles disparaît l'une des «têtes» d'un 'opu étendu ; ses droits d'usage ont insensiblement tendance à être récupérés par ses siblings ; aucun membre de 'opu 'O'opa n'est co-résident, désormais, avec la maisonnée de Ruroa, ce que note en somme celui-ci en rappelant que la maisonnée n'est plus composée que de trois personnes. Cette mort définit une nouvelle période de la vie de la maisonnée ; Ruroa va dans quelques années partir comme matelot, avant d'acheter, en 1924, deux terres d'environ 12 hectares situées dans le district de Fiti'i.

##### 5. Le prix du coprah était monté...

*Le prix du coprah était monté (mara'a) à plus de trois «toata» le kilogramme, soit 3 F 20, les acheteurs (te'ona) le prenaient vert à deux «toata» le kilogramme (2 F), c'est eux qui le séchaient, nous nous l'exposions simplement, moi et mon grand père, parce que nous avions un séchoir à coprah (paepae), le travail d'un homme était payé 25 F par jour à cette époque, les marchandises (taiha'a) étaient assez bon marché à ce moment, on achetait un pantalon 'Taki' pour 100 F et une chemise (ahu'o'omo) convenable pour 80 F, un tricot Varta pour 90 F, une étoffe pour 20 F. A ce moment les gens avaient une vie correcte. Certains faisaient leur plantation de biens vivriers, d'autres s'occupaient de leur vanille, culture sur laquelle se portaient les plus grands efforts.*

*L'année 1921, ma tante Natua changea de résidence, ainsi que Ma'apo'i, son mari, qui était aussi l'enfant de Dominique Labaste (c'était son beau frère, Viriamu, qui l'avait demandé dont le nom était américain), ils allèrent s'occuper de leur terre à Opoa Ra'aitea. Leur beau-frère voulait qu'ils aillent aux U.S.A. pour rencontrer la famille, ils partirent dix mois. Nous allâmes à Ra'aitea au mois de mai et ils partirent le même mois, et nous nous occupâmes de cette terre pour sécher le coprah, la production fut de 2 tonnes tous les trois mois et l'argent qu'on en tira fut partagé.*

*Le coprah était vendu deux «toata» le kilo (2 F). Nous restâmes sur cette terre jusqu'au retour de ses propriétaires en décembre et nous revînmes à ce moment-là à Huahine pour le Noël et la Nouvelle Année.*

*L'année 1922, Jules Roy vint à Huahine pour y prendre des oranges et les envoyer en Nouvelle Zélande. Les oranges étaient achetées à Huahine et à Ra'aitea 4 tara les mille (20 F = 2 tara) ; elles étaient chargées à Huahine et mises en caisses à Ra'aitea, et à ce moment-là embarquées pour la Nouvelle Zélande. Jules Roy venait dans l'archipel parce que les oranges étaient mortes à Rarotonga et il fallait qu'ils en aient ailleurs. Il venait régulièrement chaque année au moment de la fructification, depuis le mois de mai où elles étaient vertes (pu'u) jusqu'au mois de juillet, jusqu'à épuisement des oranges, il s'arrêta à ce moment, cela dura jusqu'en 1928. Une mise en caisses avait été organisée à Fiti'i. On lavait les oranges, on les pesait pour savoir combien il y en avait, une fois qu'on connaissait le nombre exact, on les mettait en caisses où elles se conservaient grâce au bois ; ensuite les caisses étaient réparties : certaines contenaient cent oranges, d'autres 80 ; beaucoup d'oranges étaient embarquées pour Pape'ete et vendues aux commerces chinois et les bateaux qui les vendaient aux Tuamotu les faisaient payer trois tara les cent et trente tara les mille (150 F). A Huahine on clouait les caisses, c'était le Vahine Raiatea qui chargeait les oranges à Pape'ete et de là on les envoyait à Wellington, Nelle-Zélande, sur les bâtiments qui allaient dans l'archipel de Rarotonga dans l'ouest ('ao tea).*

*L'année 1927 c'est le Poti'i Ra'aitea qui embarqua les oranges vers Pape'ete jusqu'au mois de mai de l'année 1929, où il vint chercher les oranges et devait partir à Ra'aitea puis à Pape'ete après la mise en caisses. Mais les oranges coulèrent. Le bateau s'échoua sur le récif de la grande passe de Parea, les oranges furent perdues et le Poti'i Ra'aitea resta sur le récif pendant 6 mois (ta'oto), ce furent les charpentiers du chantier de construction Higgins Stiwin qui vinrent s'en occuper avec des manœuvres de Ha'apu. C'est cette même année que les oranges de Huahine et d'autres îles commencèrent à disparaître, de même qu'elles se portaient mal dans l'ensemble des Sous le Vent (Parari). A propos de ce qui concerne les oranges*

(pae) on n'en planta plus jamais à partir de ce jour on les commanda en France. Quelques personnes continuèrent à planter et réussirent, le groupe (te pae'au) la Caisse d'Agriculture de Huahine».

Comme une litanie, la relation entre producteurs et acheteurs ('ona, un mot qui signifie aussi «riche») va revenir constamment, à partir de cette époque de la narration, les années 1920-1930. De fait, une partie essentielle de la collectivité s'organise alors autour de la production et de l'exportation, on l'a déjà noté. La relation producteurs-acheteurs est évidemment caractérisée par la constatation des bénéfices de l'argent «nouveau» *moni 'api* fait par les intermédiaires (voir l'exemple des oranges où le calcul est explicitement fait par le narrateur). L'une des faiblesses fondamentales qui permet aux acheteurs de peser sur le prix est la demande polynésienne de produits manufacturés (*tahia'a* ou *tauuha'a*). Depuis déjà plusieurs décades, comme en témoigne la lettre du missionnaire anglais Saville daté de 1868 et citée dans la première partie de ce travail (voir annexe), les Polynésiens de Huahine ont abandonné l'essentiel de la production de biens domestiques (vanneries, par exemple) mais aussi, et *a fortiori* de vêtements ce qui fait de ces biens un poste somme toute incompressible de dépenses. Le narrateur considère que les gens ont une vie «correcte» (*maita'ita'i*) alors qu'ils doivent payer un pantalon de toile avec quatre journées de travail. Il est certain que les critères qui pèsent alors pour partie sur la formation des prix à la production sont liés à des considérations culturelles et somme toute arbitraires (au delà d'un seuil minimal, évidemment) ; dans ce cas, c'est de cette sorte de seuil de calcul plus ou moins inconscient, à partir duquel une vie peut être considérée comme «correcte», que la constatation du narrateur trouve son origine.

On reviendra sur la structuration fondamentale de la circulation économique qui s'ordonne autour de l'opposition *tauuha'a/tao'a* ; l'un des termes désigne essentiellement les biens manufacturés importés, alors que l'autre désigne tous les biens commerciaux, les cadeaux, les flux économiques ; déjà en 1823, les diacres de Ra'iatea s'interrogent : «quels sont les bons *tao'a* ?» — c'est-à-dire ceux qui peuvent payer les *tauuha'a* qu'ils désirent (annexe).

Le travail sur une terre de *feti'i* constitue un acte courant dans la vie d'une famille élargie polynésienne ; le partage des revenus insiste sur la différenciation des maisonnées (celle de la tante de Ruroa et celle de son grand père).

Le paragraphe consacré à l'exportation des oranges scelle le sort de cette exportation ; il est possible que cette disparition soit à l'origine du développement subséquent de la vanille, abordée dans un prochain paragraphe.

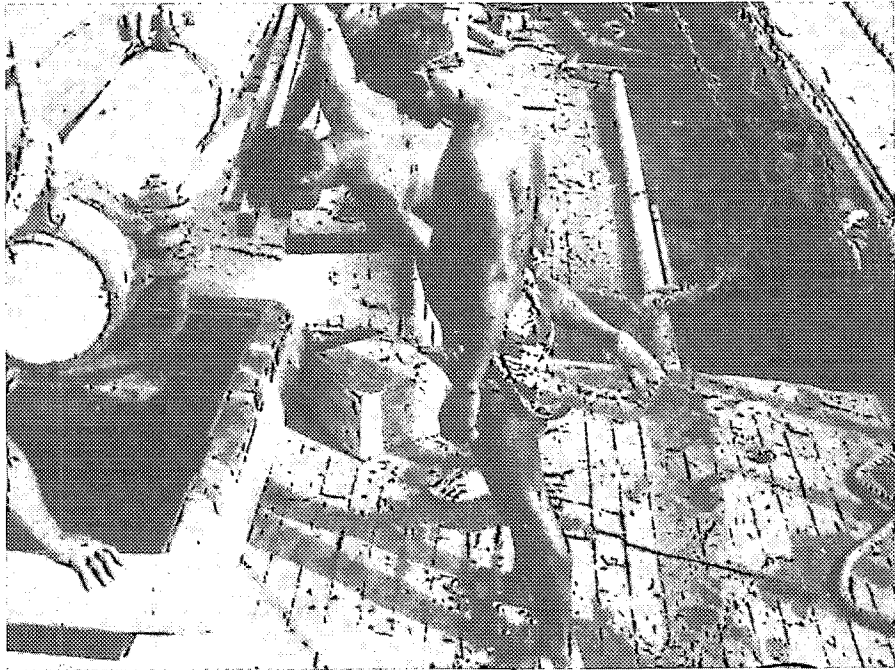
Les orangers sont alors «brisés» (*parari*) — tels une maison qui s'effondre — ou «mauvais» — tel un homme agressif. La remarque sur la section de la «Caisse d'Agriculture» de Huahine — qui à l'époque devait représenter un tout petit nombre de gens — peut éventuellement rappeler la situation actuelle des cultures pionnières sélectionnées par le Service de l'Agriculture, cultures au rang desquelles il faut compter la vanille, paradoxe de l'histoire, alors que les oranges deviennent marginales et qui apparaît l'époque de la vanille ; celle-ci se marginalise à son tour dans les années 1970.

## 6. L'année 1922, je suivis M. Ambroise Colombani comme matelot...

*Revenons en arrière ; l'année 1922, je suivis M. Ambroise Colombani comme matelot ('ua pe'e au) de son bateau le Tiare Apetahi moi Teanu a Tapi (dit Ruroa Tapi) et Puaoto a Hareuta (dit Clément Hareuta), M. Colombani lui-même qui était capitaine et mécanicien. Le mois de juin de la même année, le bateau fut loué à la société Chassagniol, M. A. Colombani et C. Hareuta restèrent à terre.*

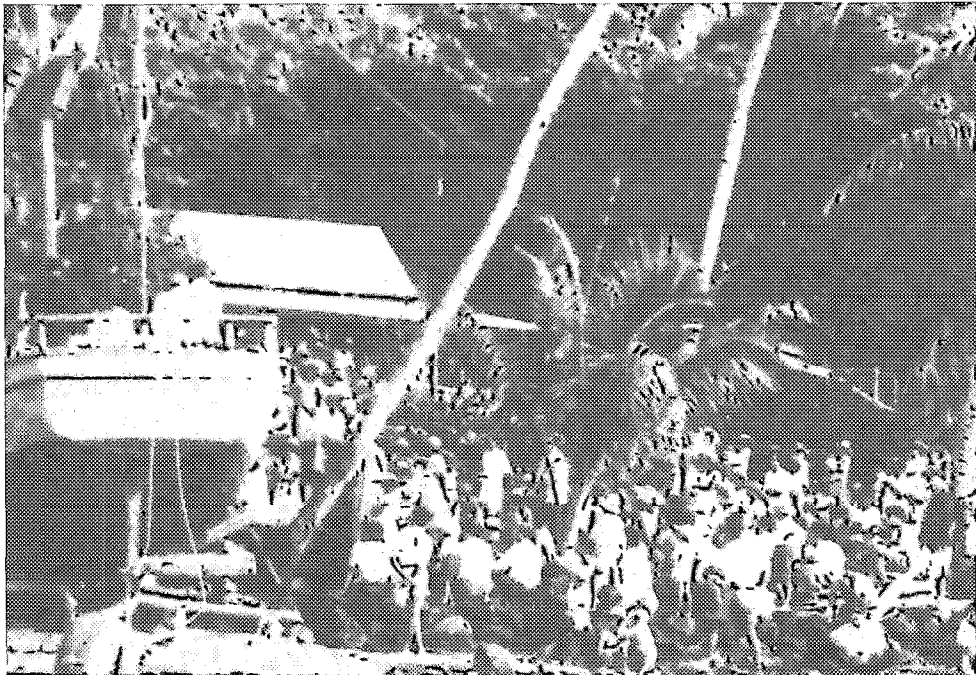
*Les gens du bateau changèrent ; le capitaine était Tahiri, un Paumotu, le mécanicien était Charles Adams, le subrécargue Jimmy Adams et moi-même qui étais gardé à bord ; c'est moi qui cherchais de nouveaux matelots, des enfants de Ra'iatea, John Dine, Tina'u Ropati, Viritua Peu, Moeaupano Raivavae. Nous faisons des voyages du côté (pae) des Sous le Vent, avec le Vahine Ra'iatea. Il y avait aussi un autre bateau parfois, le Jeanne d'Arc, de la Compagnie Navale.*

*Un jour, nous quittâmes Pape'ete pour Ra'iatea et nous nous arrê tâmes à Huahine le 13 juillet à deux heures de l'après-midi. Au moment où nous arrivions, le pays se préparait à se rassembler*



*« L'année 1922, je suivis M. Ambroise Colombani comme matelot... »  
(Goélette, 1936).*

(Cliché Musée de l'Homme)



*Lancement d'un côtre à Maupiti. 1936.*

(Cliché Musée de l'Homme)

dans l'agglomération ('oire) du deuxième territoire (tuha'a piti), c'est-à-dire dans la petite Huahine pour les fêtes de juillet, à ce moment on attendait la venue de la fête (iriti). On apprit alors une nouvelle : une maisonnée d'enfants qui avait fui le gendarme, c'était Expargnes à cette époque, cherchèrent leur mère, Tetuarua a Maumau, qu'on appelait Madame Tamanu'a. Elle n'était pas revenue chez elle car ce soir-là, le 12 juillet, ces gens étaient saouls (ta'ero) d'alcool d'orange qu'ils avaient bu chez cette femme, dans le village qui se situe juste à côté du pont de Vaiparaoa (e'a turu), cette femme avait été tuée par son nouveau mari ('api), voilà les nouvelles qu'on entendit à notre notre arrivée ; le 14 juillet au matin eut lieu la levée des couleurs ('hutira'a reva) et tout de suite après la nouvelle de la fuite de ces enfants nous parvint. A ce moment, le chef de poste ordonna aux chefs de district de commander à leur population de chercher cette femme ; à partir de ce moment la fête s'arrêta, les gens ne souhaitaient plus (ana'anatae) s'amuser, les gens s'occupaient de chercher cette femme ; quant au meurtrier, il s'était enfui dans la montagne.

Les parents du meurtrier étaient enfermés en prison. Le 15 juillet, on aperçut la femme ; elle avait été enfoncée dans la boue, bien au-dessus (i 'uta 'ae) de l'église catholique et aperçue par une femme qu'on surnommait Cancrelat, qui était tavana de Maeva, tavana Nateihoniai, c'est elle qui l'avait vue ; elle était allée dans le ruisseau que M. Marcantoni avait dégagé pour sa terre Vaitotia et qui coulait jusqu'à Vaiparaoa pour que ses cocotiers se portent bien, c'est dans ce ruisseau qu'on avait aperçu cette femme ; elle avait été jetée là ; la main de la femme dépassait à côté d'une branche de burau.

Elle fit appel à son mari qui était tavana afin qu'il l'accompagne ; quand il arriva il lui dit d'enlever la branche de burau afin de tirer la femme de là, et il alla expliquer au chef de poste qui se rendit sur les lieux ; la plate-forme de branches destinée à la transporter à Vaiparaoa était déjà faite. C'est mon grand père (Paitoarehia a Tapi) qui fit son cercueil, elle fut enterrée à deux heures de l'après-midi. Le matin du 16 juillet, on vit arriver le meurtrier chez M. Colombani, et Colombani l'enferma dans sa maison et avertit le chef de poste ; on alla ensuite chercher les parents du meurtrier afin qu'ils reviennent chez eux. Le matin du 17 juillet nous revînmes à Pape'ete pour transporter cette personne ; c'était son grand père qui était tavana avant, au moment de l'accord sur le protectorat, et celui-ci était son petit-fils.

Nous arrivâmes à Pape'ete le 18 juillet. Le 22 juillet, nous revînmes à Huahine avec cette personne, l'interprète, le juge, les docteurs et quelques autres autorités (feiâ toro'a) pour un nouvel examen de la femme ; nous les laissâmes à Huahine, à Fare, et nous partîmes à Ra'iatea pour y décharger les marchandises qui étaient toujours dans le bateau ; les marchandises furent déchargées, le coprah fut chargé, on revint à Huahine chercher les autorités (feiâ mana) qui poursuivaient leur enquête ; le 27 le bateau partit à Pape'ete et arriva l'après-midi.

Au mois d'août, j'allais passer mon examen de matelot (parau ra'atira pahi) ; Lecaill était capitaine de port, Lucas Manuel pilote, Damas Taro Perrie secrétaire nous étions sept à passer et quatre furent reçus. Je n'avais pas 17 ans à l'époque, il fallait que j'attende mes 21 ans, je pourrais alors le repasser. Quand Colombani apprit que mon permis ne m'avait pas été donné, il alla à Pape'ete faire du vacarme (maniania) afin qu'on me donne mon permis, puisque j'étais passé. On me donna ensuite mon permis provisoire, et une fois que j'eus 21 ans j'allai repasser l'examen. A ce moment, un de nos vieux s'arrêta de travailler, il s'appelait Tahiri et était matelot, il résidait avec sa femme à Ra'iatea, et cette femme était la grand mère de Calixte Jouette, le conseiller des Tuamotu qui vient de mourir. C'est moi qui le remplaçais sur le Tiare Apetahi parce que j'étais habitué à ce bateau et nous faisons la ligne des Sous le Vent.

L'année 1923, au mois de février, je changeai de bateau ; j'allai sur le Roberta qui faisait la ligne des Tuamotu et des Marquises, je m'arrêtai aussi aux Gambiers, et nous atteignîmes même Pitania (Pitcairn) lors de l'un de nos voyages, le 28 août 1923. Nous déchargeâmes de la nourriture, on nous l'avait demandé à Tahiti, telle était la raison de notre voyage.

L'engagement temporaire sur un bateau est une constante de beaucoup de vies polynésiennes ; le départ sur la mer peut même apparaître en soi comme un schéma mythique, répété dans des multitudes de chansons populaires contemporaines. Le narrateur n'explicite pas dans le texte les raisons de ce départ ; oralement il considérait qu'il s'agissait de ce que l'on nomme en polynésien «des manières de jeunes gens» ('ohipa taure'are'a) avec un soupçon d'amusement, un désir d'errance et d'aventure, de fuite de la communauté

insulaire, du travail répétitif des terres. Ceci est d'ailleurs confirmé par les considérations suivantes relatives au retour à Huahine, où le narrateur rappelle qu'il «se sentait à nouveau du courage pour travailler la terre».

L'engagement comme matelot — terme français toujours utilisé dans cette partie, ainsi que ceux de *capitaine, mécanicien et subrécargue* — est permis grâce à la relation existant entre le propriétaire du *Tiare Apetahi*, le colon A. Colombani, et Ruroa. Le groupe familial de Ruroa est en effet lié d'assez près à la famille Marcantoni dont A. Colombani dans les termes polynésiens est membre par alliance, ce qui le situe à la génération des parents de Ruroa, il est assimilé à un *metua*, un «parent de la génération supérieure». Cette image vaguement paternelle est confirmée par l'expression idiomatique selon laquelle «Ruroa le suivait par derrière» ; c'est l'expression même en effet qui est utilisée par les fils pour parler de leur relation à leur père, et c'est enfin l'expression retenue par le savoir généalogique pour introduire les générations suivantes. D'ailleurs Ruroa travaille déjà à cette époque, en sus du coprah de son grand père, sur les cocoteraies de Colombani. L'autre matelot, Hareuta, est un Polynésien de Fare.

De même que les familles ont des «côtés», les archipels en ont : le «côté» (*pae*) des Sous le Vent correspond à une désignation précise dans le discours : il s'agit de relier ensemble un groupe d'îles vécues comme relevant d'un même espace à la fois insulaire et maritime. L'ébauche d'une véritable narration de la vie de matelot est néanmoins vite délaissée au profit de l'évènement associé à cette époque de sa vie et que le narrateur considère visiblement comme majeur, l'un des seuls meurtres jamais recensés à Huahine. On reviendra sur cette épisode qui apparaît comme une incidence à laquelle Ruroa n'a pu résister ; la carrière maritime s'achève par le récit du permis qui, comme me disait Ruroa, permet de connaître «tous les numéros de l'océan» (*te numera a te moana*) ; la relation paternelle métaphorique avec A. Colombani se précise, avec le «vacarme» que celui-ci peut, en tant qu'Européen et Français, se permettre de faire auprès des services compétents. On peut remarquer ici l'euphémisme qui efface l'idée de confrontation violente derrière celle de «faire du bruit» ; une marque parmi d'autres d'un rapport spécifique à la violence, rapport qui constitue d'ailleurs la base à partir de laquelle s'élabore le stéréotype de la «douceur» polynésienne.

R.I. Levy, unanimement considéré comme le meilleur connaisseur du donné psycho-culturel polynésien, rapporte dans son livre *Tahitiens* le meurtre raconté par Ruroa (bien qu'en le datant en 1928) ; d'après lui il ferait partie des deux seuls meurtres enregistrés par la gendarmerie de Huahine entre 1928 et 1962 (1973 : 277). La mise en avant d'une mort par agression dans le texte du narrateur est d'autant plus compréhensible que, comme le note Levy, l'ensemble des dispositifs psycho-culturels polynésiens contemporains insistent avec une grande emphase sur la répression immédiate et l'intériorisation de toute manifestation qui pourrait apparaître ne serait-ce que comme un signal d'agressivité (ibid. 276-283). Ayant décrit ces dispositifs il semble les associer à des «adaptations à la vie des petites îles» (ibid. 288). Pour des considérations plus détaillées, il convient de renvoyer le lecteur au chapitre *Feeling* de l'ouvrage de Levy ; en ce qui concerne le texte commenté ici, le meurtre est évidemment considéré comme un évènement majeur dans la vie de l'île.

On catégorise en polynésien une couche globale de porteurs de l'autorité : ce sont les deux termes que Ruroa emploie pour la première fois dans le texte : *feia tōro'a, feia mana*. *Tōro'a* signifie profession : le lexique semble ici associer une spécialisation fonctionnelle à l'exercice de l'autorité, il y a une sorte d'équivalence entre les «gens de profession» et les «gens de pouvoir», *feia mana*, cette dernière acception retenant quant à elle l'écho direct du *mana* de l'ancienne couche de chefs et de prêtres ; dans ce sens, l'opposition entre les gens de pouvoir et la population (*hu'i ra'atira*) paraît répéter une opposition entre les *ari'i* et le reste, à ceci près que le contenu de cette opposition se déplace. On reviendra sur ces questions sémantiques.

## 7. L'année 1923 le prix de la vanille verte montait...

*L'année 1923, au mois de Novembre, le prix de la vanille verte montait à 40 F le kilo ; à ce moment mon grand père me demanda de revenir un petit peu à Huahine. Je revins le mois de Janvier 1924 et à partir de mon retour je ne remis plus les pieds sur un bateau. Le salaire d'un capitaine était de 90 tara (450 F) par mois, de même que celui d'un mécanicien, celui d'un matelot de trente tara (150 F) ; je ne pensais plus alors à repartir sur un bateau, je me sentais à nouveau du courage pour travailler la terre (fa'a'ito 'ito). Mon père géniteur (papa fanau) acheta une autre Chevrolet de 20.000 F et c'est moi qui m'occupais de cette auto, jusqu'à ce que mon demi-frère passe son permis et s'en occupe à son tour.*

*Je m'occupais simplement de mon travail dans les plantations cette année 1924 ; le prix de la vanille atteignait 15 tara le kilo, cette année fut une année argentée pour les cultivateurs ; les gens étaient fiers de cette montée des prix, ils faisaient des caisses rien que pour envoyer les cochons dans les maisonnées, et les commerces chinois étaient florissants ; l'argent de la vanille était de l'argent sûr (papu), la seule chose c'est qu'il n'y en eut pas longtemps.*

*Voilà ce qui s'est passé cette année-là, on érigea un cinéma à côté de l'actuelle infirmerie, du fait d'Emile Paquiot et Ernest Marcantoni, ce cinéma s'appelait Tariana, et c'est Tihoni Cheve qui s'occupait (5 F le billet d'adulte, 2,5 F pour les enfants).*

*Cette année 1924 j'ai oublié aussi de dire un événement qui était passé. Cette année-là le prix de la vanille monta à 15 tara le kilo à la grande joie des cultivateurs. Un homme de Borabora — qui s'appelait Ta'ero — avait aussi vu sa richesse augmenter ; de ce fait il partit à Pape'ete prendre du rhum, dont il remplit des touques de gasoline qu'il voulait emmener à Borabora pour les vendre ; on vendait à ce moment-là le rhum à 10 tara le litre chez Papee à Anapa et chez Raoulx à 2 tara. Quand le bateau arriva à Ra'iatea les gendarmes et la police tahitienne étaient là pour l'inspecter, et ils vinrent 10 caisses de rhum ; le bateau fut mis sous séquestre en attendant le jugement. Furent jugés le propriétaire du bateau Ching Ching (nom de la société à laquelle appartenait le bateau), Matini était capitaine, Taro Mervin était mécanicien. La société eut une forte amende ; une fois cette dernière payée, le bateau fut libérée. Les propriétaires de l'alcool furent frappés d'une peine de prison d'un an et demi. Nous étions à Pape'ete avec Ambroise Colombani pour y faire réparer le moteur de son bateau, le Nina, c'était en Mai ; le même mois la réparation fut terminée et le bateau fut loué par la Société du Vahine Ra'iatea pour emmener des matelots (horopahi) pour aller chercher le bateau à Pape'ete et organiser des nouveaux voyages dans la région de Ra'iatea. Voilà ce que j'avais oublié de raconter.*

*L'année 1925 il y avait six autos à Huahine : deux à A. Colombani, une Citroën, une Ford ; une à Mme Labaste ; une à Mme Pauline Marcantoni, une Chevrolet ; une à O'opa Pouvana'a, une Ford ; une à mon père Paitoarehia a Paitoarehia a Tapi, une Chevrolet qui faisait du transport ; on payait quatre tara pour aller à Fiti'i, la même somme pour aller à Puaoa, il n'y avait pas d'autre endroit où aller en voiture, pour Fiti'i ça représentait quatre Kms, pour Puaoa trois ; la route d'alors était longue de sept kilomètres. Les gens avaient du courage pour les plantations jusqu'à l'année 1926, où eut lieu le troisième cyclone, le 1er Janvier 1926.*

*L'année 1925, le prix de la vanille verte monta à nouveau, jusqu'à dix-huit tara le kilo ; à la fin de cette période de montée des prix (te mara'ara'a) la rétribution du travail (moni ohipa) était de cinq tara par jour (25 F). dans lesquels on incluait les repas, matin, midi et soir.*

*La vie des gens allait bien, c'était une vie heureuse ('oa'oa) autant qu'on pouvait la voir. Il y eut trois boutiques d'ouvertes à ce moment, celles d'A. Colombani, de Le Wing et A Fou, où l'on pouvait acheter du vin et de la bière, à 6 F la bouteille.*

*L'année 1925 fut construit le bassin de Fare sur la montagne Tarari'i ; c'est F. Vernaudon qui s'occupa de la construction ; la population (hu'ira'atira) alla chercher le gravier, et les écoliers de toute l'île creusèrent les tranchées pour les conduites d'eau installées depuis les sommets ; ils s'occupèrent aussi de la distribution ('operera'a) et de pose de conduites ; ce ne fut pas terminé en une fois, car l'année 1926 arriva, (ro'ohia), le travail fut abandonné jusqu'à ce que passe le moment de la Nouvelle Année.*

*Que se passa-t-il cette année-là ? Il y eut un cyclone, un tourbillon le 1er janvier à onze heures du matin qui commença au Nord-Ouest ; il atteignit son apogée dans la soirée et s'arrêta vers six heures ; neuf maisons furent détruites dans la ville de Fare, quant à la plus grande partie des autres elles étaient atteintes, certaines étaient détruites en partie.*

*Les grands arbres, les arbres à pain, les manguiers étaient couchés par terre, les cocotiers n'avaient plus de feuilles ni de fruits (ma'a ha'ari) ; la famine (o'e) et la pauvreté arrivaient, les gens mangeaient les bananes qui étaient à terre et les fruits de leurs plantations ; et quand il n'y eut plus de fruits, on finit par manger des «faux taro» ('ape) ; le pays était pauvre, il n'y avait plus de recherche de la richesse ('imira'a faufa'a) ; la vanille était détruite par la bourrasque, si l'on regardait depuis les montagnes on ne voyait que la terre, toute la végétation était tombée, dans les six mois qui suivirent les arbres commencèrent*



à pourrir et l'on vit les champignons parasites se répandre (tari'a 'iore) ; quant aux ressources des gens, ils n'avaient plus de coprah, Dieu avait décidé qu'ils n'auraient pas plus d'argent, le coprah se vendait 2 F50 le kilo. A ce moment certains partirent à Pape'ete, certains partirent à Makatea et ne revinrent plus, ils restèrent à Tahiti jusqu'à maintenant.

Les travaux qu'on fit à Huahine après le cyclone de 1926 ; après qu'on eut fini d'installer les conduites d'eau : la maison du chef de poste fut construite. C'était la même maison que l'école, sur le terrain du haut était la maison du chef de poste, sur le terrain du bas était l'école. C'est aussi à ce moment qu'on fit le grand pont de Vaiparaoa. C'était un pont de ciment. Les maîtres d'œuvre (tamuta) étaient Saito un Japonais ; François Vernaudon le chef des T.P. ; Buillard, l'administrateur ; c'est cette année-là aussi qu'on construisit le premier bassin de Fiti'i et qu'on installa la conduite d'eau. Le barrage de la Vaiura fut achevé à la fin de l'année et les gens purent boire de l'eau.

Ce fut la deuxième ville où l'eau au robinet fut installée, le chef de district était alors Hu'ui Paoafa'a'ite.

Le cyclone dont j'ai parlé était de la même force que celui qui frappa Rurutu l'année 1970, le même qui détruisit le nouveau temple de Borabora qui avait été construit par M. Lequerré et qu'on appelait la reine de l'océan. Les temples du pays avaient été complètement détruits aussi : le grand temple de de Fare, ceux de Fiti'i de Maro'e, de Ha'apu, de Tefareri'i. Les paroisses eurent le courage de trouver les moyens de les reconstruire ; il n'y en eut pas un d'oublié.

Voyons ce qui concerne celui de Borabora, comment on le construisit lorsque le prix de la vanille était encore haut. Les gens décidèrent de construire leur propre temple, et on fit comme ça : les gens firent une collecte en kilos de vanille, à dix kilos de vanille par tête ; ils eurent ainsi 10 tonnes de vanille verte (1.000.000 F) mille personnes firent le paiement ; ce fut un Chinois d'Uturoa qui prit toute cette richesse et chercha un maître d'œuvre.

L'année 1925 la construction commença et se poursuivit jusqu'au mois de Décembre ; c'était M. Lequerré le maître d'œuvre, accompagné d'ouvriers ; le temple faisait 120 pieds de long sur 60 de large.

Le 31 décembre le maître d'œuvre vint au propriétaire de la maison, et la clé fut remise entre les mains du chef de Borabora.

Dès le petit matin (po'ipo'i ae) la Reine de la Mer fut détruite. Je me suis déjà expliqué à propos de ce cyclone qui mit à mal les Sous le Vent, nous enleva nos maigres biens, nous réduisit à manger des champignons, détruisit la vanille et le coprah, entraîna la disette de nourriture. Les gens ne mangeaient que du faux taro, il n'y avait même pas de noix de coco pour manger avec la poe. Chez nous les gens allaient voler les cocos de Charles Brown à Fare. On ne nous aida pas lors de cette catastrophe ('ati) ; Buillard était administrateur, Peugeot était chef de poste à Huahine. Quand le cyclone se fut calmé, les gens reconstruisirent les maisons qui étaient tombées. Tout ce qui était tombé fut redressé (fa'ati'a), à Fiti'i aussi bien que dans tous les districts.

C'est en 1936 qu'on refit le temple de Fare pour remplacer celui qui avait alors été détruit ; c'était une simple maison végétale couverte de tôle. C'était Tutea o Vaiho qui était pasteur. Le nom de ce temple était Betehema.

On reconstruisit aussi le temple de Fiti'i l'année 1938. Les maîtres d'œuvre furent Taumi Fa'a'ite, Tehau Taveaa et moi même Ruroa Tapi (dit Teanau) ; il fut inauguré le 16 juillet 1940, ce temple qui s'appelle Lebanona et le 16 Janvier 1941 la couverture de tôle fut arrachée par le cyclone qui survint ce jour-là, à neuf heures du matin, c'est ce cyclone qui provoqua aussi la perte du Tere Ora (un bateau de Donald), c'est Damas qui était capitaine de ce bateau, la perte se produisit dans le détroit entre Huahine et Ra'iatea.

L'année 1936, j'allais passer mon examen de capitaine de bateau.

L'année 1939, le temple de Ha'apu fut aussi reconstruit ; ce fut une construction végétale ; c'est moi qui dirigeais les travaux mais la construction ne fut pas terminée, elle fut arrachée par le même cyclone et à nouveau mise en morceaux.

De même le clocher n'était pas bien arrimé, les traverses n'étaient pas bien fixées, et les parties faibles furent vaincues (ro'oahia mai) par le vent ; elle faisait 60 pieds de long sur 30 de large ; onze

mille tara avaient été dépensés pour cette maison (55.000 francs) ; après qu'elle fut détruite on construisit une maison provisoire.

*C'est aussi l'année 1926 que je m'installai auprès d'une ferme à Fiti'i ; je m'occupais alors uniquement de cultiver la terre, la vanille et les cocotiers.*

*L'année 1929 mourut le pasteur de Fare, qui était le conducteur de tout Huahine ; après la grande épidémie de 1918 deux pasteurs étaient morts aussi, ceux de Maeva et Tefareri'i ; en ce qui concerne le pasteur mort en 1929, Tauniua a Mare revint de l'enceinte des élèves ('aia pipi) en 1927 ; (le nom de celui qui était mort était Teri'i Mato'opa a Vaiho, on choisit son fils Tuteaaotini pour aller à Heremona) ; Tauniua a Mare était pasteur de Maeva, de Fare et de Fiti'i.*

*C'est aussi cette année 1929 que je me mariaï et que ma femme et moi même devîmes membres communiants de l'Église ; Teri'i Hu'i Paoafa'a'ite était le chef de district de Fiti'i et mon grand père était le diacre conducteur de Fare et de Fiti'i (tiationo).*

*En 1933 Tuteaaotini revint de Heremona ayant fini son temps d'études, il fut pasteur de Fare ; c'est à ce moment que je devins diacre de Fiti'i. A ce moment le missionnaire de Ra'iatea et des autres îles (Ra'iatea ma) était Jean Charpier qui était Suisse, il remplaçait Paul Vernier à l'époque de ce déluge qui eut lieu à Huahine au cours de ces années, à l'époque de la reconstruction de ces temples, dans les années entre 1933 et 1939 lors de l'arrivée de Tutea o Vaiho.*

Le retour à Huahine, l'année 1923, marque un tournant dans la vie de Ruroa ; à partir de cette époque, il ne quittera guère son île natale ; il achète la terre contiguë à celle de son grand-père, située sur le littoral au Sud de Fiti'i, le long d'une sorte de presqu'île boisée, qui constituera l'une de ses ressources essentielles. Ce retour s'opère d'une manière significative d'un itinéraire polynésien : il a lieu à la suite de l'injonction d'un parent adoptif, elle même contemporaine d'une hausse des cours. On a déjà insisté (chap. II) sur le rapport spécifique à la vanille des Polynésiens du XXème siècle, pour lesquels elle constituait jusqu'en 1960-1970 un pôle parmi d'autres d'une activité productive mobile, toujours soumise au principe de non-exclusivité. Les événements qui contribueront à «fixer» Ruroa à Huahine seront son mariage et son intégration progressive dans les personnalités de son district.

Les années 1924-1926 restent dans la mémoire collective comme des années particulièrement fastes, assorties de ces conduites que nous appellerions agonistiques, de ce goût de la *dépense* qui marque tant certaines cultures du Pacifique. Ruroa, qui semble avoir fortement intériorisé l'idée, peut-être calviniste que tout plaisir se paie d'une punition et d'une douleur symétrique, ne manque pas de juxtaposer à la montée des cours de la vanille le cyclone de 1926, lui aussi dans toutes les mémoires, et l'incarnation particulièrement spectaculaire de la punition divine avec la destruction du temple de Porapora. Le goût du luxe, si fortement enraciné qu'il en paraît parfois structural, se manifeste dans l'achat de voitures dans des îles où la plus grande portion de route fait de trois à sept kilomètres, aussi bien que dans cette anecdote de l'achat de touques entières de rhum ; on peut évidemment discuter à perte de vue sur la rationalité ou non de tels comportements, si l'on pense qu'il existe une rationalité située à l'extérieur des schémas culturels par lesquels la dépense et «l'économie» sont organisés. A Porapora à la même époque, le comportement inflationniste est si fort, que les commerçants chinois, ouvrant des créances à toutes les populations, se trouveront quelques années plus tard au bord de la faillite, les sommes ayant transités dans la communauté polynésienne du fait de la montée des cours s'étant évanouies aussi vite qu'elles étaient apparues. Une note sur les «dettes particulières» annexée au rapport d'inspection Moretti de 1929 décrit cette situation dans les termes suivants :

*«Aux Îles Sous le Vent les indigènes s'endettent. On offre de faire des avances que l'on espère récupérer avec des gros bénéfices. Souvent le spéculateur parvient à se rendre maître de la récolte ; quelquefois, il réussit à accaparer la terre ; parfois aussi il sombre sans avoir pu rentrer dans ses débours. C'est ce qui est arrivé à des commerçants chinois mis en faillite à Borabora.*

*L'origine de ces dettes est assez lointaine, elle date au moins de l'époque où les Chinois se sont installés dans l'île.*

*Au moment où la vanille atteignait des prix au début de 1923 les indigènes perdant toute mesure (...) contractèrent des dettes. Le «boum» du produit, la*

vanille, qui avait atteint le cours de 50 F le kilo vert montait toujours, s'accusait sans cesse et nul ne songeait que ce marché essentiellement spéculatif pouvait réserver de désagréables surprises. Le besoin de jouissance était tel que l'on ne savait mieux faire que reproduire ce passage du rapport récent de l'administrateur des I.S.L.V. :

*'Treize autres (voitures) circulaient sur la route de Borabora longue de trois kilomètres et elles ne s'arrêtaient de marcher que pour charger de nouveau des couples affamés de plaisir qui se grisaient d'airs de guitare, de chants et malheureusement aussi de rhum. Deux cinémas installés aussi à ce moment-là refusaient du monde tous les soirs ; enfin une goélette qui faisait sans cesse le va et vient entre Borabora et Pape'ete alimentait cette population de 1.200 habitants d'alcool plus ou moins frelaté. Un indigène payait au moyen de 100 kilos de vanille à 78 F le kilo, soit 7.800 F, une bicyclette dont on ne pouvait garantir qu'elle était neuve ; le pneu crevait ; il la laissait dans le fossé pour en acquérir une autre aux mêmes conditions. Un phonographe se payait 3.500 F, un vieux pardessus rapé, 300 F. Enfin la religion ne perdait pas ses droits ; un temple protestant qui devait être le plus beau du monde était payé par 10 Tn. vanille à 75 F. le kilo. Les agents d'affaires, les boutiquiers se ruèrent sur les indigènes de Borabora aux fins de les exploiter et parmi eux les Chinois, spéculateurs par excellence, se distinguèrent. Mais le cours de la vanille baissa en 1925 à ce point que les commerçants asiatiques essayèrent d'amortir la crise d'hyperconsommation dont ils avaient été eux-mêmes les promoteurs ; rien n'y fit et les créanciers présentent aujourd'hui aux débiteurs indigènes une facture qui dépasse un million de francs (...), 56,50 % du total de la créance sont à recouvrer sur des débiteurs qui n'offrent aucune solvabilité ; 32 % sur des débiteurs insuffisamment solvables. Le syndic Grand en arrive à penser que s'il perçoit 50.000 F sur les 800.000 demandés il pourra s'estimer heureux.»*

*(Note annexée au rapport d'inspection Moetti d'Août 1929, A.N.S.O.M. Carton 125.)*

On peut remarquer que les automobiles faisant irruption dans le Huahine de 1923-1924 appartiennent aux grandes familles demies : Labaste, Marcantoni. Le seul Polynésien est le père (géniteur) de Ruroa, dont j'avoue ignorer comment il se constitua alors un avoir suffisant pour un tel achat. Si, pour en revenir à la question de la «rationalité», la possession de voitures pour le seul déplacement est certainement un luxe, leur utilisation pour le transport (*'ohipa tere*) n'en est certainement pas un. Le transport se fait alors essentiellement par mer, par pirogue dans les endroits où les petits côtes et caboteurs ne peuvent accoster. Il semble alors se développer une fonction de transporteur qui constitue toujours un rôle économique dans l'île contemporaine.

La pauvreté consécutive au cyclone est décrite selon une expression spécifique, *'imira'a moni*, litt. «la recherche de l'argent». Cette expression laisse implicitement entendre que l'aspect monétaire reste dans une zone spécifique de la vie, à laquelle elle ne se confond pas.

Le récit du cyclone est suivi d'une série de notations en désordre chronologiquement mais qui s'inspirent toutes de l'historiographie des temples et de leurs pasteurs polynésiens, des repères saillants de la mémoire collective.

L'acceptation de Ruroa dans la communauté des «membres de l'Église» implique, étant donné le système symbolique mis en place depuis le protestantisme (Première partie, chap. III) que Ruroa est désormais considéré comme un composant à part entière de son district ; sa fonction de diacre suit chronologiquement celle assumée par son grand père ; jusqu'à nos jours, il est considéré comme un élément important de la structure ecclésiastique de l'île. On peut enfin remarquer que cette fonction se superposera à celle de chef adjoint, puis de chef du district, ce qui est une règle assez générale.

## 8. L'année 1939 eut lieu la Seconde grande guerre...

*C'est l'année 1939 qu'eut lieu la Seconde Grande Guerre (Deuxième Guerre Mondiale), le monde entra dans la deuxième guerre qui bouleversa (fa'arepurepu) son existence ; notre mère (metua vahine) fut atteinte par ce malheur, et nous aussi qui étions sa colonie ('aihuara'au). La France perdit une bataille en 1940 ; à ce moment nous nous rencontrions avec la France dans ce malheur, il était difficile du point de vue de la vie (i te pae orara'a) de trouver de la nourriture ou quoi que ce soit, et il était bon que la Polynésie que nous aimons par dessus tout (aroha aroha'ae), soit loin de l'ennemi ; nous ne mangions alors que de petites productions des plantations, les fruits des arbres, diverses marchandises (taiha'a) et les nourritures que produit le monde (ao/ara) et nous finîmes par nous tourmenter (fa'ahepohepo), car nous étions partagés, nous persistions à ne pas nous conduire bien. Nous ne fixions pas nos pensées sur la France qui supportait le lourd fardeau de cette année 1940, alors que nous savions tous ce qui se passait.*

*Voyons l'année 1941 ; à ce moment, je fus admis (o) dans l'assemblée des cinq ; à la première réunion de cette année-là, je demandais au président et aux membres qu'on fit parvenir une requête au gouvernement (fa'aterera'a hau) afin qu'on érige une école à Fiti'i. Je rencontrai aussi le chef de poste M. Yves Lemaitre, et je lui expliquai ma demande ; il me répondit qu'il la transmettrait, mais il dit : «rappelez-vous que la France a perdu la guerre, il faudra que vous fassiez vous-mêmes le travail, que vous construisiez les tables et les bancs (tables, bancs)». Et c'est ainsi que ma requête fut préparée et transmise.*

*Le travail de la maison commença par répartition entre quatre associations paroissiales ('amuira'a), le groupe (pupu) Kalemela : cinq tables, le groupe II Heberona : quatre tables et bancs, le groupe III Betela : trois tables et bancs, Taravari : deux tables et bancs. Quand il y en eut quatorze de réunions, tables et bancs, la population s'occupa du travail qui lui revenait, c'est-à-dire de couper les traverses nécessaires. Une fois ces travaux finis, il y eut donc quatorze bancs.*

*C'étaient des piliers de mara (Neonaucleau forsteri) qu'on avait été couper dans la montagne pour les chevrons et les bambous destinés aux différentes pièces et à la protection ; quand tout fut rassemblé, la maison fut construite en trois jours de travail par semaine ; les gens apportaient de la nourriture sur le lieu de travail, certains étaient désignés pour la nourriture végétale (ma'a), d'autres pour le poisson (i'a). Les jours de travail étaient les lundi, mardi et mercredi, et les gens travaillaient chez eux les trois autres jours. C'est ainsi que le travail fut terminé au mois d'août 1942. Le travail était bien fait (nahonaho), il y avait deux classes et une pièce pour le logement et une pièce pour les repas. Quand ce fut fini, on fit la demande d'un instituteur ('orometua) et on nous donna Mme Ichmer (née Temariora'a Sarah).*

*L'enseignement commença à Fiti'i le 22 août 1942. C'était la toute première école où s'était jamais donné un enseignement à Fiti'i. Nous étions heureux car la demande du conseil de district – c'est-à-dire de l'assemblée des cinq – avait réussi. Pour Fiti'i le président était Teri'i a Hu'ui a Paoafa'ite i Pa'a, qui était devenu en 1927, en remplacement de Hu'ui a Paoafa'ite, celui qui était si vieux, le troisième tavana. En ce qui concernait la contribution du gouvernement du protectorat (hau tamaru), Charles Passard était administrateur et Helen était chef de poste, qui avait remplacé Yves Lemaitre en cette année 1942.*

*C'est aussi cette année-là que les Américains avaient installé leur armée à Borabora pour se protéger des Japonais ; à ce moment-là c'était Francis Sandford qui conduisait (fa'atere) Borabora. Il était absolument interdit aux gens de l'extérieur (rapae) d'aller à Borabora.*

*Borabora devint une île célèbre à ce moment-là, en tant qu'endroit où beaucoup d'argent circulait ainsi que toutes sortes de marchandises ; ce qu'aimaient par-dessus tout les gens, c'était le tabac, toutes sortes de tabac parfumé ('ava'ava no'ano'a). Nous faisons nos propres petits objets, les colliers de coquillages et les bananes qu'on envoyait à Borabora pour les vendre ou qu'on échangeait contre le tabac parfumé quand il y en avait. C'était du marché noir ce qui se passait alors à Huahine, il n'y avait plus de tabac alors, il n'y en avait pas assez. Il y avait seulement le marché noir et les commerces chinois. Il y eut alors beaucoup de commerces chinois qui furent frappés d'amendes ou dont on interdit les éventaires et qu'on ferma.*

*Borabora était très réputée au moment du séjour des Américains., là où ils étaient installés se passaient de grandes choses : la piste d'aviation de Murimuri, la route circulaire, le wharf de Farepiti, les*

*réservoirs de pétrole et d'huile sur les montagnes, les commerces, les navires de guerre qui attendaient sur le lac de Bora, et les avions qui faisaient le voyage de Huahine et des îles de jour comme de nuit.*

*Les soldats avaient des permissions de sortie pour aller à Uturoa pour leurs loisirs, et revenaient à Borabora le lundi matin pour leur service.*

La deuxième grande guerre, repère chronologique partagé par une bonne partie de la population polynésienne adulte, «bouleversa le monde» (*fa'arepurepu*) ; le terme *repu* n'est mentionné que dans le dictionnaire de Davies, et au sens propre il signifie «animer d'un grand mouvement, comme un bateau». C'est cette agitation violente qui est choisie comme la caractéristique de cette période, mais la description en est faite au travers d'aspects qui sont ceux généralement retenus par la génération de Ruroa ; le marché noir (*matete 'ere'ere*, une traduction littérale de l'expression française où la péjoration du «noir» dans les deux cultures se retrouve), l'installation de la base américaine de Porapora, et la naissance d'un mouvement revendicatif polynésien avec la rélegation du charpentier Pouvana'a à O'opa dans son île natale, évènement majeur qu'on a réservé pour un paragraphe suivant.

Un patriotisme de circonstance est perceptible dans les considérations relatives aux épreuves subies par la France l'année 1940, d'ailleurs tempérées par la satisfaction que la Polynésie «que l'on aime par dessus tout» ne soit pas impliquée. On ne peut certes vivre en Polynésie sans remarquer le rapport véritablement narcissique de la population polynésienne et de ses îles. Néanmoins les allusions du narrateur portent la trace du propagandisme des années de guerre, elles sont exprimées au moyen de concepts qui méritent qu'on s'y attarde quelque peu. La notion de «colonie» est décrite au moyen de terme *'aihuara'au*, qui désigne actuellement un territoire sous contrôle mais qui au début du XIXème siècle signifiait «posséder une terre par conquête» (Davies 1851 : 16) ; le même terme décomposé renvoie à l'idée de manger (*'ai*) les restes des arbres (*ra'au*) — sous entendu après que les maîtres se soient appropriés les récoltes (c'est en tout cas l'acceptation que retiennent Chesneau-Marcantoni pour la relation entre le territoire de chefs de Maeva et le reste de l'île de Huahine). Que la France soit considérée comme une «mère» (*metua vahine*) est certainement une traduction littérale du concept français correspondant ; la métaphore n'est cependant nullement nouvelle dans la conscience collective polynésienne, puisque dès les années 1820 la société londonienne de la L.M.S. est dite «société parentale», *taiete metua*. En fin, contrairement à la Première Guerre Mondiale, Ruroa ne cite pas d'engagés de Huahine (voir *Mémorial*). La constitution du bataillon du Pacifique est pourtant dans toutes les mémoires.

De fait, les considérations patriotiques sont vite laissées de côté au profit de la création de l'école de Fiti'i. On se souvient à quel point l'école est considérée par les Polynésiens de la première moitié du XXème siècle, comme un besoin fondamental ; le point essentiel est cependant en l'occurrence la création d'une école dans un district extérieur au centre de Fare, où s'est essentiellement délivré l'enseignement depuis les missionnaires protestants anglais, situation qui crée de nombreuses difficultés notamment de déplacement et d'accueil des enfants. Ruroa qui a toujours, depuis les cours suivis chez les catéchistes, diacres et instituteurs de son enfance, manifesté le plus grand goût pour l'enseignement — lui-même survalorisé comme moyen d'accès à la Bible — pèse tout naturellement sur la décision de la création ; les chefs de district sont alors entourés de membres élus après approbation du gouverneur, dont l'ensemble forme cette «assemblée des cinq», sorte d'organe de gestion des affaires du district. L'administration française accepte alors les initiatives de la population qu'elle ne saurait autrement prendre en charge. Je n'ai pas retrouvé trace du nom du chef de poste de Huahine en 1941, mais il est probable qu'il s'agisse d'une confusion : le nom d'Yves Lemaître est en effet celui d'un collègue linguiste qui rencontra Ruroa avant l'auteur de ces lignes dans les années 1970. Le nom du gendarme Ohlen est par contre attesté par des documents administratifs de l'époque ; quant au célèbre administrateur des Sous le Vent Passard, on en reparlera au paragraphe suivant.

La construction de l'école est organisée selon les schémas connus de l'organisation collective *ma'ohi*, réinterprétée par les missionnaires de la L.M.S., lorsqu'ils s'appuyèrent sur la structure existante pour diviser les unités territoriales en groupes (*pupu*) : *'Amuira'a* (réunion) a une connotation plus directement religieuse que *pupu*, qui s'entend de tout groupe de travail (il s'agit d'ailleurs d'un duplicatif de *pu*, «centre»). L'organisation du travail est la réplique exacte de celle qui est connue par les témoignages de missionnaires attestant l'existence dès le début du XIXème siècle (voir le témoignage d'Ellis pour la construction du premier temple de Fare), à ceci près qu'ici chaque groupe ne se présente pas comme le propriétaire de la partie de l'école

qu'il a construite. La description de l'approvisionnement en nourriture permet de repérer l'opposition entre la nourriture d'origine végétale (*mā'a*) et le reste (ici le poisson), bien que *mā'a* puisse désigner, à un plus grand niveau de généralité, toute espèce de nourriture.

L'installation d'une base arrière de l'armée américaine est négociée entre le gouvernement des États-Unis et les représentants de la France libre dans le Pacifique, après que le ralliement ait été décidé ; elle fait l'objet de négociations serrées, notamment en ce qui concerne la souveraineté française sur Porapora (Océanie 158). Elle a des conséquences historiques importantes, notamment de renforcer l'image d'abondance et de facilité qui s'attache toujours dans la conscience polynésienne aux États-Unis. Une partie importante de la population de Porapora est alors employée dans des activités qui relèvent directement ou indirectement de la base militaire ; l'importance de l'approvisionnement crée, étant données les propensions polynésiennes au troc et à l'échange commercial, une circulation commerciale intense qu'évoque Ruroa. Le tabac « blond » est dit « parfumé » (*no'ano'a*), un qualificatif particulièrement admiratif dans une bouche polynésienne. La réputation de F. Sandford, actuel vice-président du conseil de gouvernement de Polynésie s'ébauche dans la situation délicate de chef de poste de Porapora, point de rencontre entre l'administration militaire américaine, l'administration française et la population polynésienne.

#### 9. C'est cette année-là que Pouvana'a a 'O'opa débarqua à Huahine...

*C'est aussi cette année-là que Pouvana'a a 'O'opa débarqua à Huahine ; ils étaient assignés à résidence (tapa'ahia) ainsi que Teata, qui était devenu son ami pour le travail que faisait Pouvana'a, ils ne pouvaient pas revenir à Pape'ete sinon par ce qui concernait ses projets ('opua), réunir la population et aller voir le gouverneur pour réclamer (maniania) à propos de la nourriture, du pétrole, du lait, du sucre, etc...*

*Ils restèrent tous deux à Huahine pour faire leur travail, faire le coprah (sécher le coprah) sur sa propre terre, à Ha'amene. Il décida un jour de tailler une pirogue, avec du bois de manguier qui venait de sa propre terre ; mon cousin Edouard Marcantoni vint un jour m'avertir de ce projet et je lui dit : « qu'est-ce que c'est que cette pirogue ? ». Il me répondit que c'était une pirogue destinée au transport du coprah et j'eus confiance dans la vérité de ce qu'il disait. Un jour, Yves, notre chef de poste qui connaissait Pouvana'a se rendit auprès de lui et lui dit : « tu vas aller à Pape'ete devant le gouverneur pour te repentir ». Et Pouvana'a dit au chef de poste : « Dis au gouverneur de venir devant moi et de s'agenouiller afin que je le délivre (fa'a'ore) de ses fautes (hara), c'est lui qui a fauté, c'est pas moi. »*

*Après qu'il eut dit ceci au chef de poste, celui-ci vint me trouver et me demanda (taparu) d'aller auprès de Pouvana'a afin qu'il retire ces paroles ; j'allai auprès de Pouvana'a et Pouvana'a me dit : « C'est au gouverneur de venir s'agenouiller devant moi, ce n'est pas moi qui ai fauté ». Voilà tout ce qu'il m'ordonna.*

*C'est ensuite cette année-là qu'il projeta de détruire la grande maison des missions qu'avaient érigée les missionnaires anglais, cette maison était en mauvais état (paruparu) ; c'est à Pouvana'a que revint cette décision (fa'a'otira'a parau) : Pouvana'a dit : « Qu'on enlève cette maison et qu'on la reconstruise plus bas dans un endroit propice, il faut en finir avec la vieille construction », et la paroisse en décida ainsi, de même que le pasteur Tuteao.*

*Ils restèrent tous deux à Huahine pour faire ce travail ; Pouvana'a fut accueilli comme notre charpentier dans les paroisses de Fare et de Fiti'i, nous étions ses ouvriers. Tous ces travaux furent bien finis.*

*Une fois, je n'allai pas travailler ; j'étais las de la vie à la maison ; ce jour-là, il y eut un vieux de Fiti'i qui vint en visite et me dit que Pouvana'a voulait que j'aille au travail le lendemain, et je lui dis que j'irai le matin. Nous nous rendîmes au travail, et quand le travail fut proche il m'expliqua ce qu'il restait à faire, et j'acceptais ce qu'il m'expliquait, car c'est de lui que j'ai appris mon travail de charpentier.*

*Au matin, nous allâmes de nouveau au travail, mais ils ne vinrent pas au travail, et nous n'y portâmes pas d'attention ; c'est ensuite que Tapitapivahine i Vaitotia a Tapi commença à les chercher parce que c'est chez elle que Pouvana'a habitait (elle était sa cousine), ils avaient le même père adoptif, d'où cette résidence.*

*C'est à ce moment-là qu'on sut qu'ils étaient partis sur la pirogue qu'ils avaient taillée,*

*c'est ce qu'avaient expliqué des gens qui allaient pêcher ; ils les avaient vus en route à la voile dedans la passe, et les avaient hélés en leur demandant où ils allaient. Ils avaient répondu qu'ils allaient pêcher ; c'était une pirogue de haute mer, et les gens étaient étonnés de cette pirogue à voile.*

*Et voilà les paroles légendaires (parau pa'ari), et les cœurs qui se livrent, sur ce qui s'est passé ce mercredi soir, où ils partirent ; ils accostèrent dans le district de Anau à Borabora. Ils allèrent voir sa sœur Mere O'opa, ils y restèrent un peu puis se rendirent chez Teharuru a Tapi à Vaitape, qui était la ville de Borabora ; la nouvelle arriva chez Passard qui les enferma à nouveau, les fit emmener à Ra'iatea et de là, les fit amener à Motu One (Mopelia), c'est là qu'on les laissa.*

*Revenons un peu en arrière, voyons la raison pour laquelle Pouvana'a voulait aller à Borabora. Voilà ce que Pouvana'a m'expliqua :*

*Il voulait aller à Borabora rencontrer le général américain et lui expliquer ce qu'il pensait faire (farerei i tona mau man'ao), téléphoner au général de Gaulle et l'informer de la politique qui était faite à Tahiti ('ohipa e fa'aterehia), mais voilà la difficulté : il ne rencontra pas le général américain, il fut capturé à nouveau par Passard. Ce qu'il voulait faire ne se produisit pas, on les déplaça jusqu'à Motu One, c'est là que Petero Miller les vit, il les embarqua pour l'exil (fa'aruera'a), et c'est la société de Mopelia qui les nourrit ; ils travaillaient pour payer leur nourriture, ils allaient énucléer le coprah, ils faisaient des maisons, toutes sortes de travaux ; Petero les voyait, c'est quelqu'un de droit et de sensé (parau ti'a teie e te afaro) et il était en colère contre le gouvernement ; on les fit revenir à Pape'ete pour leur payer l'argent qu'on leur devait pour leur travail à Motu One.*

*Voilà ce que Pouvana'a voulait vraiment faire : il voulait aller à Borabora sur la pirogue qu'ils avaient construite, leur route passait par Borabora et de là ils seraient allés à Pape'ete et à ce moment ils auraient été libres (ti'ama). Voilà ce que j'avais dans l'esprit à propos de tous ces faits que j'ai vus dans les années 1942 et 1943, à propos de ce qui s'est passé à Huahine, de l'histoire de Pouvana'a.*

Pouvana'a a 'O'opa est l'homme autour duquel se cristallise le mouvement autonomiste polynésien de l'immédiat après-guerre. Il est fils de l'un des chefs de Huahine, de qui il tient son nom, et qui était aussi nommé Tetua'apua, signataire de l'acte de cession de 1895 (Première partie, chap. VI) ; dans ses veines coule dit-on, du sang allemand ou danois qu'il tiendrait de sa mère, Raita, peut-être secrétaire du gouvernement de Huahine lors de la cession de l'île et à laquelle on assigne le rôle, avec son conjoint, de principale négociatrice avec les forces maritimes françaises. Aîné de six frères et sœurs, on dit que sa mère passe par toutes ses volontés, comme c'est le cas pour ceux des enfants censés recevoir l'essentiel des droits et statuts familiaux ; adolescent, il est connu dans l'île non seulement pour son appartenance à un groupe dominant, mais aussi pour un physique dont les caractéristiques européennes aux yeux polynésiens lui confèrent, paradoxalement, une sorte de prestige : il en va ainsi des célèbres «yeux verts» des 'O'opa, dits aussi «yeux de chat» (*mata mimi*), surnom de sa nièce Thérèse. Lorsqu'il est assigné à résidence à Huahine il a vécu à Pape'ete depuis de nombreuses années ; il y exerce le métier de charpentier-menuisier (*tamuta*) comme beaucoup de membres du groupe 'O'opa ; depuis quelques années il s'est heurté à différentes instances administratives et policières particulièrement dans les dernières années de guerre, alors que les modalités du rationnement font clairement apparaître l'inégalité de traitement appliqué à la communauté polynésienne.

Une revendication qui ne s'appelle pas encore «autonomiste» est présente dans beaucoup de consciences bien avant la guerre ; on peut voir ainsi se constituer aux Tuamotu dans les années 1930 une ébauche d'organisation proprement polynésienne avec les comités *pato'i* (refus) qui se créent afin de mieux gérer les campagnes de plongée à la nacre (A.N.S.O.M. C 129) et qui préfigurent les futurs comités du Rassemblement Démocratique du Peuple Tahitien, répandus après la guerre dans quasiment tous les districts des Iles de la Société ; Pouvana'a a 'O'opa, comme tous les leaders, n'est pas inventeur de la revendication autonomiste, il va progressivement l'incarner. Cette revendication, qui émerge confusément, répond à l'évidence à la situation générale de dépossession du peuple polynésien, situation dont la conscience s'exprime avec une netteté dans le leitmotiv revenant sans cesse dans le discours, comme dans la «profession de foi» du leader à l'élection législative de 1949 : «s'occuper nous-mêmes de nos propres affaires». L'arrêté d'assignation à résidence de 1942, décidé par le Conseil Privé, a pour motif, les «troubles de l'ordre public» dont Pouvana'a a 'O'opa

aurait été responsable. Son passage à Huahine est pour beaucoup dans sa popularité montante, et, par dessus tout, ce voyage en pirogue de Huahine à Borabora, dans toutes les mémoires de la génération polynésienne adulte. Tous les ingrédients d'une sorte de schéma mythique efficace sont présents : l'errance et le voyage, et cette référence avec l'appel au général américain à un recours extérieur qui suggère le «culte du cargo» ou rappelle, à tout le moins, l'obstination polynésienne à faire appel aux puissances anglo-saxonnes. La comparaison de cette anecdote avec un fragment mythique est en somme attestée par l'expression utilisée par le narrateur, *parau pa'ari*, qui désigne toutes les sortes d'énoncés «fixés». La personnalité du futur leader autonomiste est particulièrement mise en relief par les termes utilisés : soit qu'il «ordonne» de détruire la vieille construction attribuée aux missionnaires anglais — ceci, semble-t-il, selon le schéma très répandu en Polynésie «rurale» selon lequel le «neuf» est seul valorisant —, soit que du fait de son intervention le chef de poste soit contraint de «mendier» (*taparu*) une mission de négociation auprès du narrateur. Le terme *taparu* particulièrement péjoratif dans un tel contexte, est de fait fréquemment utilisé lorsque dans des situations de tension l'un des adversaires croit bon de s'adresser à l'autre. En ce qui concerne l'action future et ses répercussions de Pouvana'a à O'opa et du R.D.P.T., voir le chapitre II ci-dessus.

#### 10. C'est l'année 1945 qu'on donna la liberté aux terres sous protectorat

*C'est aussi l'année 1942 qu'on commença à distribuer les livres d'état civil dans six districts de Huahine, j'étais moi-même secrétaire d'état civil du fait que j'étais deuxième tavana et secrétaire de l'assemblée du district ; c'est ensuite, lorsqu'il y eut deux nouvelles agglomérations de créées, que les huit districts correspondirent à leurs anciennes délimitations (e tano ai tona tiara'a tahito) (bien avant le protectorat), délimitations qui étaient partie du gouvernement des chefs (hau ari'i). Voilà d'ailleurs ce qu'on récite à ce propos : Il y a huit clairs de lune à l'est, il y a huit Mata'irea, il y a huit vents, il y a huit mers claires (ta'i marama) c'est-à-dire qu'il y a huit districts, Atupi'i, Atiti'ao, Aturuanu'u, Fareihi, Fareto'u, Miru, Taura i Mua, Taura i Muri, c'est deux dont on parle dans l'expression les huit enfants de Mata'irea. Voyons l'année 1943, ce qui s'est passé à ce moment-là ; à ce moment, le district de Maro'e a été supprimé et a été réparti entre les districts voisins.*

*Ainsi jusqu'à l'année 1946 :*

- 1) *Le côté voisin de Fiti'i est devenu une partie du district de Fiti'i.*
- 2) *Le côté voisin de Ha'apu est devenu une partie du district de Ha'apu.*
- 3) *Le côté voisin de la limite de Tefareri'i est devenu une partie du district de Tefareri'i.*

*Voilà aussi ce qui s'est passé quant à l'évolution (terera'a) du pays à cette époque ; quand arriva l'année 1945, il y eut un deuxième gouvernement. C'est alors qu'on donna la liberté (ti'amara'a) aux terres qui étaient sous protectorat afin qu'elles deviennent parties résidentes de la France (ti'ara'a), qu'on supprima la loi ma'ohi et qu'on installa la loi française. Nous n'acceptâmes pas tout ceci, nous qui formions l'Assemblée des cinq de Fiti'i :*

- 1) *le tavana Teri'i Paoafa'aite*
- 2) *Moi Teanau a Tapi (dit Ruroa)*
- 3) *Teira Tuarau*
- 4) *Teoru Vaira'aoe Temari'i*

*Nous refusions cette loi, mais cela ne réussit pas. Passard, administrateur des Iles Sous le Vent nous dit d'essayer pendant six mois, et que si cela ne convenait pas, on la supprimerait, et qu'on suivrait à nouveau (ha'apa'o) la loi maorie. Et l'année 1945 au mois de novembre, l'assemblée représentative fut installée ; ce fut Tautu notre conseiller à l'Assemblée.*

*Un jour de l'année 1946, lors d'une tournée de l'administrateur Passard, il vint dans le district de Fiti'i un vieux originaire du côté de Maro'e qui avait été réuni à nous (c'était un vieux d'opinion 'Here Ai'a ; après que l'administrateur eut parlé, il le remercia de ce qu'il avait dit et du fait qu'il ait pu venir à Fiti'i ; c'est grâce à cela qu'il avait pu demander à l'administrateur et au conseiller Tautu O'opa que leur district de Maro'e fût à nouveau créé, ce district avait été supprimé auparavant, afin qu'il fut réinstallé dans son territoire d'autrefois ('ia au ihoa i tona ti'ara'a tahito) ; d'après ce que dirent les gens de pouvoir (ta'ata mana), ses paroles furent accueillies de manière favorable, et furent transmises à l'Assemblée, afin que tout ceci s'accomplisse.*



*Il faut faire l'éloge de cette sorte de gens, qui aiment (here) leur patrie (ai'a) et, lorsqu'elle est supprimée et abandonnée ('ore e vaiho noa) reconstruisent son organisation d'autrefois ; quand elle parvint à l'Assemblée représentative, la demande que ce district fût réinstallé fut acceptée ; il retrouva ainsi son véritable visage, qui avait été fixé (ha'amauhia) par Pu'upu'u le tavana d'autrefois par qui le protectorat avait été donné.*

*L'année 1946, Charles Vernier fut élu député de la grande Assemblée (apo'ora'a rahi) de Polynésie, c'est lui qui était le représentant de Polynésie à la Grande Assemblée de la mère patrie, afin de préparer les lois qui devaient être appliquées en Polynésie. C'est ensuite que commença l'élection du député de Tahiti en France, c'est Thoti Ahne qui eut le pouvoir (a mana mai).*

*L'année 1945, on commença les travaux de bornage (taniuniura'a) des terres à Huahine, et les parties de terre sur lesquelles des droits avaient été reconnus, devenaient la pleine propriété des gens. Il y eut trois personnes qui firent ce travail : 1) Toto Hérault, 2) Cros, 3) Doucet.*

*Ils commencèrent à travailler à Fare et à Maeva et, jusqu'à Maeva Faie pendant l'année 1945. A la fin de l'année le travail fut suspendu. L'année 1946, les travaux de bornage recommencèrent du côté de Fiti'i, ce fut Toto qui s'en occupa à ce moment-là, et pour la petite Huahine ce furent Cros ainsi que Doucet, à la limite de Fiti'i.*

*Ils finirent le travail pour la petite Huahine et à la fin ils en restèrent là pendant six mois ; ils revinrent ensuite pour obtenir la signature des propriétaires des terres qui avaient été bornées, pour s'assurer qu'ils étaient d'accord sur les limites de bornage ; à la fin du travail, on vit qu'il s'agissait d'un travail de qualité ('ohipa faufa'a), il n'y eut pas de réclamations des propriétaires de terres si l'on excepte les conflits concernant les premiers certificats (tomite) ou les ventes.*

*L'année 1949, eut lieu une deuxième élection à la députation afin de remplacer Ahne (Georges) ; ce fut Pouvana'a O'opa qu'on mit au pouvoir comme député de Polynésie. Cette année, le 4 mai, on me porta aussi à la charge de tavana, en remplacement de l'ancien, Teri'i Paoafa'a'ite, qui était atteint d'une maladie grave (fifi), et c'est moi qui ai toujours été le président de l'assemblée du district de Fiti'i pendant toute cette période ; M. Gauthier était le chef de poste à Huahine, et M. Gilarder l'administrateur des Sous le Vent (I.D.L.V.).*

*C'est aussi cette année-là que nous nous rendîmes auprès de l'administrateur, afin de demander la terre Tevairoa à M. Alexis Labaste où était l'école, et qu'on nous donne cette terre en échange d'une autre qui appartenait au gouvernement et qui était située dans Fiti'i, c'est-à-dire la terre Punarea. Car auparavant l'école était située auprès du wharf comme je l'ai expliqué ci-dessus, lors de l'année 1942 quand l'enseignement a commencé.*

Le narrateur met en évidence la nouvelle période qui s'ouvre dans le courant de la Deuxième Guerre Mondiale, alors qu'un gouvernement favorable à la France libre est en place à Tahiti, qu'un nouveau décret fixe les attributions des chefs de districts et que bientôt le premier organisme représentatif de l'archipel polynésien va se mettre en place en 1946. L'importance attachée à cette période au cours de laquelle le peuple polynésien sort quelque peu du long silence des années coloniales de l'entre-deux guerres, est marquée par la récitation de ce «chant de terre» (*paripari fenua*) qui est l'un des seuls textes fixés couramment cités par les Polynésiens du Huahine contemporain. On a déjà noté (vol. I, chap. III) l'insistance à assimiler la «personnalité» de l'île de Huahine à la juxtaposition de ces huit districts inlassablement répétés ; on se souvient aussi que, croyant faire preuve de continuité en la matière, les Polynésiens actuels montrent en fait les transformations subies par l'organisation territoriale de l'île puisque les noms des groupes territoriaux cités réfèrent à un ensemble de terres réparties sur l'ensemble de l'île, et non à ces superficies fermées délimitées par l'administration coloniale à l'imitation des communes françaises.

Avec la disparition de la justice «indigène» consécutive à l'octroi de la nationalité et de l'intégration dans la collectivité territoriale, c'est le dernier lambeau d'institution propre qui disparaît de la scène polynésienne. La sorte de gêne conceptuelle qui saisit alors certains individus des Sous le Vent — mais aussi bien d'autres possessions françaises comme les Antilles, dont l'évolution politico-institutionnelle est à certains égards comparable — se marque par la juxtaposition d'un jugement positif (on nous donna la «liberté», *ti'amara'a*)

et de la mention du refus opposé par l'assemblée des cinq de Fiti'i. Le sentiment paraît plutôt de laisser les choses en l'état : l'appréciation flatteuse — bien que parfaitement inauthentique historiquement, pour les raisons évoquées ci-dessus — émise à l'égard de l'action du vieux de Maro'e auprès de l'administrateur, semble le montrer. En fait, l'histoire locale de Huahine est parsemée d'interventions visant à réintégrer l'existence de districts centrés sur les principales agglomérations et supprimés par le zèle d'un administrateur économe, ou attentif aux fluctuations démographiques qui parfois n'imposent pas à ces yeux la nécessité d'un élément administratif propre. Le «district» de Maro'e fut supprimé en 1946 puis rétabli ; il en alla ainsi de celui de Faie, lié à l'agglomération de Maeva, etc. Tautu O'opa, maître d'école inefficace, mais pourvu d'un brevet, parlant français et membre d'un groupe familial constituant en lui-même une sorte d'enjeu politique, est frère de Pouvana'a. Le faible pouvoir des conseillers à l'Assemblée représentative rend peu vraisemblable l'efficacité supposée par Ruroa de l'élection du conseiller ; si le district de Maro'e fut rétabli en tant que tel c'est que cela ne constituait pas une priorité du gouverneur. On peut remarquer que l'emploi du mot *ai'a*, qui traduit d'ordinaire le mot «patrie», réfère ici à une unité territoriale ; c'est le sens même qu'avait ce mot dans l'ancienne culture *ma'ohi* du XVIII<sup>ème</sup> siècle (voir Oliver, 1974 ; aussi Davies 1851 : 14 : «un pays ou un endroit où l'on crée son foyer, aussi bien hérité ou une portion de terre».)

L'élection de Georges (Tihoti) Ahne puis de Pouvana'a à O'opa confirme dans des fonctions de représentations des hommes plus attentifs que d'ordinaire à la masse polynésienne (Tihoti Ahne est fils de Frédéric, l'un des seuls Européens à avoir jamais défendu les intérêts des producteurs agricoles, à avoir jamais tenté de poser la question de la communauté polynésienne, par exemple en contribuant à faire éditer — à Hawai'i — quelques décades auparavant, le fameux *Ancient Tahiti* de Teuira Henry) ; mais, malgré les velléités de rupture dues à Pouvana'a à O'opa que l'on a évoquées, le but de cette réforme institutionnelle est atteint : intégrer à une structure de pouvoir et de décision dès lors néo-coloniale des hommes qui eussent autrement menacé l'intégrité de l'empire français (voir Première partie).

C'est effectivement de 1945-1946 que date la matrice cadastrale de Huahine, celle-là même utilisée dans ce travail. Cette opération s'intègre dans l'adoption du code civil. R. Tapi est sans doute ici un peu optimiste quant aux opérations de bornage ou de délimitation, les réactions étant très différentes selon les cas. On peut noter que le terme *taniuniu* signifie au premier sens «se servir d'un fil de fer (*niuniu*)» ; en l'occurrence le cadastrage ne signifie nullement la clôture, un acte particulièrement mal vu dans le contexte polynésien «rural» ; selon la tenure foncière traditionnelle, il y a en effet de fortes chances pour que deux terres voisines soient occupés par des groupes apparentés ; clôture des terres, c'est toujours un peu se couper de ses parents.

## 11. L'année 1950, l'assemblée de district mena à bien des décisions...

*L'année 1950, la nouvelle assemblée de district commença à mener à bien les décisions prises dans ses réunions (fa'atere/fa'a'otira'a) qui concernaient l'agriculture, et donna ses ordres à la population (fa'aue), afin qu'elle cultive toutes les sortes de produits, les ignames, le taro, la patate douce, le manioc, les bananes, les bananes à cuire. Ces aliments furent plantés à compter du mois de juin jusqu'au mois de novembre, environ. Au mois de décembre, les différents comités de l'assemblée de district décidèrent que chacun plante deux cents souches de produits végétaux (tumu ma'a), et que ceux qui ne suivaient pas ses décisions seraient frappés d'une amende de [ 30 ] tara (150 F), enfin que cet argent serait déposé dans la caisse du district. Il en était ainsi pour la vanille, chaque homme devait planter deux cents tuteurs et quand l'accrochage de la liane était terminé, l'examen (Hiopo'ara'a) ne devait pas révéler de mauvaises herbes (pour entretenir la vanille de Tahiti il ne faut pas qu'il y ait de mauvaises herbes), c'est ainsi que fructifèrent (te reira faufa'a mai) la vanille, le café, les cocotiers. Ils étaient plantés en janvier jusqu'au mois de mai, à ce moment on les examinait, et les gens qui ne s'en occupaient pas bien étaient frappés d'amende, ainsi que je l'ai expliqué ci-dessus.*

*Au mois d'août de l'année 1950, arrivèrent les matériaux de l'école, c'était une époque où le gouvernement commençait à aider à la construction des écoles de son territoire, qui était l'une des colonies à la tête de qui il se trouvait (hua'a ra'au tana e fa'atere nei) ; parce qu'il était libéré de la Seconde Guerre*

*Mondiale (il était solide de nouveau, de même qu'il l'était auparavant et assumait les responsabilités de ses décisions). Ces matériaux furent transportés par le bateau de Charles Smith qui s'appelait le Moana tae.*

*L'année 1951, arriva le conducteur des travaux, et l'on commença à débrousser et à nettoyer l'endroit, afin que la construction faite par la population puisse avoir lieu. Les gens étaient payés 100 tara par jour, le travail était organisé en groupes (mea ha'apupuhia), il y eut quatre groupes, jusqu'à à la fin du travail, époque à laquelle arrivèrent des ouvriers venant de Pape'ete (c'étaient Berome le conducteur de travaux, il était Marseillais), et j'étais chef de district. La préparation du terrain était terminée, et on commença la construction en mai 1951, l'école avait deux pièces, une pièce pour l'état civil et la pièce (logement) de l'instituteur (orometuà fa'atere).*

*Ce qui se passa surtout à cette époque là, c'était surtout une maladie, une nouvelle maladie et il y eut beaucoup de morts car il n'y avait pas assez de pénicilline, et les raisons de cette épidémie résidaient d'après moi dans les faits suivants (i to'u hi'ora'a) : les médicaments des soignants étaient achetés au marché noir, on allait chez ces gens là acheter de la pénicilline, c'était Lucas qui était infirmier. De ce fait, on ne put plus obtenir de médicaments, et comme je l'ai expliqué ci-dessus c'est là la cause de beaucoup de morts. Je tombai moi-même malade et mon cousin obtint du médicament chez des gens qui en étaient possesseurs. Je restai trois semaines à l'hôpital, et à ce moment, le Père venait me voir pour m'encourager, jusqu'à ce que j'aille mieux (le Père Romain).*

*Quant à la construction de l'école, il y eut deux maisons terminées l'école et la maison d'habitation (logement) ; l'année 1951 on organisa un repas collectif (tama'ara'a) et l'administrateur, M. Charnay vint à ce repas ; l'administrateur venait pour inaugurer l'enseignement, qui commença le 22 octobre dans ces nouveaux locaux (c'était aussi le 22 octobre que l'enseignement avait commencé dans l'ancienne maison du côté du wharf). Cette nouvelle école porta le nom de Charnay, Madame Travers était institutrice de Fiti'i.*

*Voici la mauvaise action qui eut lieu à Huahine cette année-là : l'argent de l'administration fut volé (poste de Huahine) ; Auway était chef de poste au moment où des gens de l'extérieur étaient dans l'île. Tout le coffre fut emporté, la somme d'argent qu'il contenait n'était pas très importante (150 000 F) cent cinquante mille francs français.*

*Voilà les travaux accomplis à Fiti'i à ce moment, l'école et le logement des instituteurs dans trois districts de Huahine aussi, à Fare Fiti'i et Maeva, eux aussi firent ce travail au même moment. A Maeva ils construisirent aussi le pont d'Afa'ahiti. En 1952, ces travaux étaient tous achevés, de même que quelques autres travaux d'intérêt public ('ohipa a te hau).*

*Au début de l'année 1953, l'assemblée de district s'occupa à nouveau des entreprises qu'elle avait commencées l'année 1950 et provisoirement abandonnées au profit de la construction de l'école. On ordonna la reconstruction de certaines maisons ; on demanda aux femmes certains travaux, des taies d'oreiller en patchwork, du brodé, le nettoyage des maisonnées et des places publiques (mahora) ; les hommes recommencèrent à travailler leurs plantations, les biens vivriers, les vanillères, le café et le coco, et les femmes s'occupèrent aussi de leurs parcelles (tuha'a). Au mois de novembre 1954, l'examen de l'exécution de ces ordres fut assuré par les différents comités du district : celui de la ville, celui de Tevairahi, celui de Vatiou, celui de Taravari, il y eut quatre comités à examiner, pendant quatre jours, les différentes plantations au sujet desquelles les ordres avaient été donnés. On connut la réussite de l'entreprise l'année 1954, quand il arriva vingt tonnes de vanille à Fiti'i.*

La manière dont les travaux d'intérêt public des années 1950 est présentée fait ressortir les nouvelles attributions des conseils de district, définies dans le cadre du décret de 1941 (Océanie 158). C'était certainement à l'époque un événement non négligeable qu'une assemblée formée de Polynésiens de souche « ordonne » à sa population de planter ceci ou cela, et gère à la base les flux à la fois commerciaux et vivriers. On verra que le paragraphe suivant, qui relate la célèbre histoire de la première coopérative de Huahine, va dans le même sens, en insistant sur la reprise de contrôle par la communauté polynésienne que cet événement suppose.

Néanmoins, et en se gardant de toute interprétation excessivement machiavéliste, il faut bien constater que la prise en charge par une population de la construction d'une école ne constitue pas *nécessairement* une

sorte d'acquis social ou de progrès que Ruroa Tapi semble y voir. Tout laisse penser que dans ce cas, comme dans bien d'autres cas antérieurs, la population prit en charge ce que le gouvernement central ne pouvait assumer. Certes, en 1950, le F.I.D.E.S. permet de financer certaines réalisations de cet ordre ; cependant la prise en charge de certains aspects par les populations constitue toujours une possibilité prise en compte par l'administration. En ce qui concerne l'île de Huahine de 1946-1950, on peut par exemple constater à plusieurs reprises cette attitude dans les procès verbaux des séances de l'Assemblée représentative de 1946. Ainsi, le 14 août 1946 : «M. Leboucher /un conseiller de Tahiti/ rappelant les travaux à exécuter dans l'île de Huahine suggère que dans le cas où le service des Travaux Publics ne pourrait s'en occuper, ils soient confiés aux chefs de district qui peuvent les exécuter à forfait ; M. Tautu O'opa (conseiller de Huahine) estime que de nombreux travaux pourraient être faits par la population indigène, en particulier les caniveaux» (Océanie 137).

De fait, le «district» de Fiti'i est connu alors pour une organisation du travail qui reste collective ; en témoigne la constitution d'une caisse de réserve, particulièrement notable dans le contexte polynésien. La réalisation et la surveillance des travaux sont non seulement organisées par groupes (*pupu*), mais par «comités» constitués sur la base de sous-territoires internes au district : on retrouve ici des principes d'organisation très analogues à ceux qui présidaient à la constitution d'unités sous-tribales, de groupes de maisonnées, etc. (Oliver 1974, notamment chap. 23, «Proximity and force»).

La «réussite de l'entreprise» tient certainement à la surveillance du conseil de district de Fiti'i, mais aussi à un regain d'intérêt pour la culture de la vanille qui accompagne une nouvelle hausse des cours (Robineau in Fages et al. 1970 : 25).

## 12. L'année 1955, le prix de la vanille verte montait...

*L'année 1955 furent produites vingt cinq tonnes de vanille verte le prix de la vanille verte montait à douze tara le kilo,. L'année 1957 la production fut de quarante tonnes de vanille vertes, à 30 tara le kilo. L'année 1958 il y eut 70 tonnes de vanille (vanille verte).*

*Au moment de la récolte cette année-là, eut lieu un conflit, au mois de mai ; le conflit opposa les producteurs et les acheteurs de vanille verte (c'est-à-dire les Chinois), et en voici la raison : dans les districts la vanille était pesée à 45 tara par kilo (225 F), mais quand elle arrivait à Fiti'i les acheteurs ne donnaient que 40 tara du kilo (200 F) ; nous demandâmes qu'ils donnent le prix payé pour les districts, mais ils s'y opposèrent ; cela dura jusqu'à cinq heures de l'après-midi ce jour-là, heure à laquelle la pesée de la vanille était close. Nous gardâmes avec les cultivateurs notre vanille et décidâmes de la ramener afin de la sécher nous-mêmes. La vanille fut laissée sur place. Au matin elle fut pesée, et le comité responsable de la vanille (tomite vanira) inscrivit les kilogrammes dans le livre de la vanille (bulletin de vanille verte), c'est ainsi que les propriétaires de vanille purent la ramener chez eux et gardèrent précieusement les tickets de vanille que leur avaient donnés les comités.*

*Le lendemain, les acheteurs vinrent à nouveau, demandèrent la vanille et en offrirent 50 tara du kilo ; mais les propriétaires n'abandonnèrent plus leur vanille et la laissèrent chez eux, où ils s'activaient à la sécher. A ce moment-là les propriétaires se réunirent en assemblée, et l'on réfléchit à aller emprunter de l'argent à la Socredo pour créer (fa'atupu) un commerce d'alimentation ; nous décidâmes d'installer une coopérative entre nous et des membres directeurs de cette coopérative furent choisis, constituant ainsi le comité directeur de cette entreprise (coopérative).*

*Voici la composition (huru) des conducteurs de cette société :*

*Teri'iteanau Tapi dit Ruroa : Président.*

*Josepha Tepa : Trésorier. (Ha'apao faufa'a)*

*Iotepha : Aide-trésorier (Papa'i parau atal)*

*Afu Faniu : Aide-Secrétaire (Papa'i tauturu)*

*Teri'i Paoafa'aite : Membre.*

*Cette société compta cent membres, les gens qui séchaient eux-mêmes leur vanille étaient engagés dans ce projet ; quand tout ceci fut arrêté, et que l'on eut des certitudes (papu) le pasteur Josepha Tepa et moi-même partîmes à Pape'ete pour emprunter de l'argent à la Socredo.*

*Il y eut beaucoup de difficultés qui s'opposèrent à cette entreprise ; nous allâmes ensuite auprès de l'Église Évangélique de Polynésie, c'est là que j'empruntai l'argent. Le 4 avril 1958 j'envoyai à Huahine l'argent destiné à acheter la nourriture de la population et des gens qui séchaient la vanille, et je m'occupais à partir de là de l'organisation de la coopérative. Nous dûmes attendre jusqu'au mois de juillet pour avoir l'argent, l'administrateur des Sous le Vent Scippion nous fit beaucoup d'ennuis, mais grâce à Pouvana'a qui occupait alors la place de premier ministre (conducteur du gouvernement), au moment où notre société s'était établie, nous remboursâmes l'argent de la Socredo, et nous pûmes aussi obtenir de l'argent puisé dans la caisse de la direction de l'Église Évangélique ; à ce moment-là, le trésorier s'appelait Mauere et le président était Jacob, nous nous connaissions bien, ce qui était une des raisons de la réussite de l'entreprise.*

*Vers la fin du mois de juillet nous commençâmes à envoyer à Pape'ete la vanille qui avait été séchée par nos soins, il y en avait 56 bidons, et ils furent alors examinés : tous passèrent. Ces 56 bidons correspondaient à 2 240 kilogrammes (deux tonnes et deux cents quarante kilos), cent tonnes de vanille verte.*

*Notre vanille fut achetée par la société Ching Lee Sang au prix de trois cents vingt tara (sur le prix 1 600 F le kilo). Notre décision de conserver la vanille pour la sécher avait porté ses fruits, le pesage était terminé, l'argent avait été pris à la banque et envoyé aux cultivateurs, et ils demandèrent aussi pour la part de la coopérative cinq cents tara et trois raere (2 251 F 50 centimes) par personne, pour cent personnes.*

*Dans la société cet emprunt fut accepté, et nous achetâmes notre commerce qui fut conduit par le pasteur Josepha Tepa et qui fut appelé «Qui se nomme la patrie conservée» (tei io'a o tape'a ai'a).*

*A ce moment, nous finissions de vendre notre vanille sèche ; il y eut 70 bidons de vendus, à ce moment nous allâmes passer notre brevet de préparateur de vanille, et nous fûmes quinze à passer.*

*A ce moment, nous décidâmes d'installer un commerce qui soit à nous, nous obtînmes 80 000 tara, à ce moment (400 000 F). L'argent fut utilisé à l'achat des matériaux, du ciment et des tôles ; la construction était située auprès du temple de Fiti'i et l'on commença à vendre de la nourriture, l'intérêt du par les acheteurs n'atteignait pas 10 %. Au mois de novembre 1959, la construction était terminée, en février 1960, elle fut détruite par un cyclone et on la reconstruisit. Cheveau était chef de poste et Damery était administrateur ; lorsque le vent se calma, on examina les lieux qui avaient été touchés et à ce moment on donna de l'aide en nourriture à la population qui avait subi cette catastrophe. Fiti'i obtint quinze sacs de riz de cent kilos et dix sacs de sucre de cent kilos. Tout ceci fut stocké dans la maison de la société, et partagé entre les hommes, les femmes et les enfants.*

*Les plantations de vanille avaient été éprouvées aussi par le vent, les gens mettaient à nouveau leur énergie dans la remise en état des plantations, les lianes de vanille étaient brisées, cette semaine-là nous allâmes inspecter les dégâts.*

*A ce moment, l'administrateur Damery vint aussi pour aller dans les plantations des gens de Huahine, dans tous les districts. A Fiti'i l'administrateur fit des éloges, voyant que les plantations étaient bien entretenues ; il nous en remercia et eut confiance dès lors dans le soin qu'apportait le conseil de district de Fiti'i à fournir du bien-être à la population.*

*L'année 1961, on construisit la maison de réunion de l'association paroissiale Carmela, c'est ainsi que s'appela cette maison. Elle fut construite près de la mer, devant la terre Haumaru. Le pasteur lui-même, Tepa Josepha (dit aussi Terito'o) en fut le maître d'œuvre ; nous autres de l'association fûmes les ouvriers (c'était une maison de ciment avec des parpaings, couverte de tôle), et jusqu'à la fin de la construction, ce furent les femmes elles-mêmes qui achetèrent les objets qui devaient en orner l'intérieur, l'horloge, les ustensiles de cuisine et les vivres, du riz, du sucre, les caisses de sauce tomate, de beurre, les sacs de farine, etc. etc. A la fin on prépara l'inauguration et quand ce fut bien prêt, elle fut inaugurée. Melle Mathilde était la cuisinière, une enfant de Tahiti, c'est elle qui s'occupait de la nourriture.*

*Il n'y eut pas d'invités extérieurs (manihini). Seuls furent présents les membres de la paroisse eux-mêmes ainsi que les chefs de districts et leurs hommes de police (muto'i), l'administrateur Damery et le chef de poste de Huahine ainsi que l'adjoint du docteur, les instituteurs de Fiti'i ainsi que la population. La fête d'inauguration eut lieu à neuf heures, ce furent des missionnaires de Ra'iatea qui firent la prière d'inauguration.*

*Quand la prière fut terminée, chacun s'assit sur les bancs, et on mangea bien et dans la bonne humeur ; et quand on fut bien rassasié chacun s'en retourna chez soi, sauf les gens de l'association paroissiale qui s'occupèrent des rangements. Au matin, les ustensiles de cuisine furent dispersés, et l'on rendit à leurs propriétaires les objets qui avaient été empruntés.*

La coopérative constituée entre Polynésiens à Fiti'i en 1955 est véritablement un évènement historique dans le contexte polynésien : d'ailleurs, la création de cette coopérative a donné lieu à une reconstitution filmée l'année 1979 ; c'est l'un des points saillants des souvenirs du pasteur Terito'o ci-dessous. Certes, le mouvement coopératif est un peu partout à l'ordre du jour : on croit alors, dans les possessions françaises, qu'il s'agit d'une sorte de panacée économique ; à Tahiti, on s'en souvient, l'une des premières réalisations des comités «autonomistes» de l'après-guerre est aussi la création d'une coopérative, simultanément coopérative d'achats et coopérative agricole.

La création de la coopérative de Fiti'i de 1955 est un *évènement* au sens, quasiment, de la science expérimentale, c'est-à-dire au sens où elle remet en cause une structure, ou un arrangement structural, fondé sur l'opposition entre catégories socio-culturelles et l'opposition entre fonctions économiques : l'ensemble du système colonial des E.F.O. est fondé sur des spécialisations qui organisent et hiérarchisent les groupes économiques ; c'est le cas de la communauté chinoise qui monopolise la majeure partie des brevets de préparateur de vanille et peut ainsi peser sur la formation des prix ; à condition qu'un évènement comme ce qui se passe à Fiti'i ne se produise pas.

J'ai dit que cet évènement constituait à l'évidence, de même que l'organisation collective du district, une phase de la repossession polynésienne par les gens de Huahine ; repossession, en l'occurrence, d'une plus grande part des circuits commerciaux dans lesquels ils sont impliqués. De fait quelle meilleure preuve fournir à cette affirmation que le nom conféré (selon la coutume consistant à nommer les constructions collectives, comme les temples et maisons de réunion) : «qui se nomme la patrie (*ai'a*) conservée». Le mot *ai'a* est certainement incorrectement rendu par le mot «patrie» (qui évoque les limites maximales d'une communauté, ce qui n'est pas exactement le cas de *ai'a*) ; en tout cas, si la production de la vanille s'identifie alors à cette patrie, à ce territoire originel sans l'énoncé duquel toute identité polynésienne est incomplète, alors la patrie est effectivement conservée (de même que les «précieux tickets de vanille»).

La coopérative de Fiti'i est certainement l'une des rares expériences venues à ma connaissance, de contrôle d'un secteur commercial par des Polynésiens ruraux ; R. Tapi omet évidemment de parler de son devenir : l'expérience fit faillite en quelques années, l'un des aides du trésorier, investi de la signature, avait aussi une carrière politique à faire, et se trouvait donc dans l'obligation, tel le fameux chef Tati des années 1830 décrit par Moerenhout «de favoriser le peuple dans le besoin qu'il éprouve de s'y ménager des amis» (cité dans la première partie, chap. IV).

Du fait de la vogue des coopératives à cette époque, il peut apparaître étonnant que l'administration de tutelle se soit opposée à l'entreprise ; en fait, il est probable qu'il s'agissait d'éviter de heurter les intérêts de la communauté chinoise, placée dans une situation économique prééminente.

La construction d'une nouvelle maison de réunion s'intègre dans cette série d'entreprises prises en charge par le district de Huahine à partir des années 1958-1960 ; elle inaugure dans le récit une succession de descriptions d'inaugurations diverses, assez répétitives il faut le dire, et à partir desquelles l'intérêt tend à se dissoudre. On sent que malgré mes encouragements l'intérêt de Ruroa Tapi pour ce qu'il écrit baisse.

Des évènements majeurs, comme le référendum sur l'auto-détermination de 1958, sont ainsi passés sous silence ; c'est pourtant au cours de ce référendum que certaines paroisses de Huahine se scindent, sous la pression de diacres partisans du «non», à l'instar d'une fraction autonomiste ; un évènement qui a laissé quelques souvenirs dans la mémoire collective.

Cette baisse d'intérêt tient pour une part à ce qu'il aborde désormais des thèmes de plus en plus proches de la période que l'on peut considérer contemporaine définie par la catégorisation polynésienne de *tau 'api*, de «temps nouveau» ; une fois les principaux équipements collectifs installés, la vie collective se banalise avec la part financière de plus en plus grande prise par l'administration métropolitaine dans la gestion de la Polynésie française ; de plus certains évènements concernant cette période sont analysés ci-dessous.

On a donc coupé ci-dessous quelques passages répétitifs en conservant le découpage apparaissant dans le texte original.

Il est certain que pour beaucoup de Polynésiens contemporains, comme pour l'administration de tutelle, une nouvelle époque s'engage avec l'installation d'un aérodrome international, premier exemple de décisions prises au plus haut niveau aboutissant en 1963, après l'indépendance de l'Algérie, à l'installation de sites d'expérimentation nucléaire aux Tuamotu-Sud pourvus d'une «base arrière» à Pape'ete. La rapidité de décision et d'exécution est directement liée à l'importance de l'enjeu ; les réactions locales telles qu'elles s'expriment par le canal des multiples instances politiques du Territoire sont suffisamment connues pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir ; le lecteur pourra se reporter au tome 6 du *Mémorial Polynésien* et au livre de B. Daniellsson 1974.

Ces événements de première importance sont ici présentés comme extérieurs ; il est certain que dans le cadre du petit groupement, ex-R.D.T.P. avec lequel R. Tapi avait des relations, les réactions furent, comme ailleurs, critiques et inquiètes ; il reste que devant l'importance des investissements et des «effets induits», l'une des réactions possibles est de les prendre pour des données et de les utiliser au mieux. C'est ce qui se passe à Fiti'i avec cette assez extraordinaire initiative, présentée ci-dessous consistant à envoyer les membres des associations paroissiales travailler sur les sites afin de construire un nouveau temple (1967). La série d'événements présentés (installation de la piste de Fa'a'a à Tahiti, (1961), construction de routes et de ponts (1962), construction de l'infirmerie, visite du ministre de la France d'Outre Mer aux Sous le Vent, visite du général de Gaulle (1966), s'inscrit dans ce «temps nouveau» ; temps nouveau que parachèvent, dans les années 1970, l'installation de l'électricité et d'un entrepot frigorifique destiné à la conservation de la pêche semi-industrielle par les trois bateaux «bonitiers» de l'île.

Un bon exemple symbolique de la manière dont les Polynésiens contemporains peuvent conceptualiser ce «temps nouveau» est la remarque de Ruroa sur les hôtels implantés à Mo'orea dans les années 1965-1970 qu'il visite pour la première fois lors de déplacements de l'équipe de football de Fiti'i : «Nous étions contents dit-il, de voir toutes ces sortes de beauté».

Il reste alors un énigme, qui clôt assez à propos ces développements : placé en parallèle avec un aphorisme polynésien exhortant les «guerriers» à se «réveiller», un verset de la Bible exhorte Sion «à se parer de sa force» afin d'empêcher l'«incirconcis et l'impur» d'entrer ; or on sait que les Français sont fréquemment (et péjorativement) considérés comme non-circoncis. Enigme même de la conscience polynésienne, qui peut à la fois prendre des hôtels pour des «beautés» et se laisser aller à souhaiter, ne serait-ce que par métaphore, de bouter dehors la présence étrangère ; mais on souhaite que ce travail ait contribué à éclaircir quelque peu cette énigme.

### 13. La piste internationale et les «temps modernes»

*C'est aussi l'année 1961 que la piste d'aviation de Motu Tahiti à Fa'a'a fut achevée, et l'on se préparait à l'inauguration par le ministre (fa'atere hau) Robert Lecourt, qui était ministre de la France d'Outre Mer.*

*A la même époque je construisis la maison qui est la mienne actuellement avec mon vrai cousin, elle fut commencée en février et terminée en août, seuls restaient à terminer la cuisine, la douche et le W.C.*

*L'année 1962 au mois de mai, M. Jalaquier m'envoya une lettre où il me demandait si j'avais besoin de matériaux pour faire la route de Fiti'i ; cet homme, Jalaquier, était le chef de l'agriculture des Sous le Vent (I.S.L.V.) et si je voulais garder ces matériaux à Huahine, car on pouvait s'occuper à Ra'iatea de ces travaux. Je répondis que je voulais qu'on les laisse à Huahine. Il envoya une lettre au chef d'agriculture de Pir'ae, M. Gaudillot, lui demandant d'envoyer les matériaux à Huahine et que les gens de Huahine souhaitaient faire eux-mêmes la route. En juin, Gaudillot vint à Huahine pour examiner l'endroit où cela devait se tenir, nous nous rendîmes tous deux sur les lieux et l'endroit où cela devait se faire, se tenait entre le carrefour de Fiti'i et le pont de Maro'e (4 800 km).*

*M. Gaudillot accorda que l'on laisse les matériaux à Huahine, et au mois d'août suivant*

on demanda d'aller à Pape'ete charger les matériaux. Nous partîmes avec Jalaquier pour embarquer les matériaux sur le Porionu'u et les gens qui s'en occupèrent de ces matériaux furent les gens de Poussard, de Papara. Quand ils arrivèrent à Huahine, les travaux commencèrent le 12 Août, la population servant d'ouvriers afin de creuser les caniveaux et de chercher le gravier ; c'était une organisation de groupes, il y avait quatre groupes ; on put ensuite «tailler» la route jusqu'au limite de Tepete. A la limite de Maro'e ce furent eux-mêmes qui apportèrent de l'aide, mais la population de Maro'e ne s'occupaient pas bien du travail, aussi le pasteur Terito'o alla les conduire.

C'est aussi à cette occasion qu'on construisit le pont rejoignant Huahine la grande et Huahine la petite, là où la route atteignait Maro'e. On coupa aussi une route pour atteindre la piste d'aviation de Taravari ; c'est M. Climat qui installa la piste. Quand la route fut terminée, on commença à faire celle de Faie ; elle rejoignait la route circulaire sur la terre Hunara'apoe, au lieu dit «la patte de chien».

Depuis Hunara'poe la route passait sur les terres Tuianina, Tevairahi Rata, Purauavi, Mape, en bas des terres Vai'i'iti, Vai'apa'apa, jusqu'à Vaitar'ae, où résidait Henri Itchner à Paie. Voilà les endroits où passait cette route depuis l'infirmerie de Fiti'i jusqu'à Faie.

C'est aussi cette année-là qu'on construisit l'infirmerie, le charpentier fut Ana Tutu. Quand ces travaux de l'année 1963 furent terminés, le 23 Mai on fit une inauguration : pour l'infirmerie, pour la route de Fiti'i qui fut appelée la route de la vanille ; le pont de Maro'e qu'on appela le Centre de Mata'irea, et la fin du travail de la route qui conduisait à la piste d'aviation de Taravari. Ce fut le gouverneur qui inaugura ces travaux, Angelier était l'administrateur, Idilphe (?) était chef de poste, Mose Flohr était chef du district de Maro'e, et j'étais chef du district de Fiti'i. Ce fut la population de Maro'e qui s'occupa des invités qui vinrent à l'inauguration, le repas collectif était situé auprès du pont.

Les invités étaient le gouverneur, les membres de l'assemblée territoriale (apo'ora'a rahi), les chefs de districts du pays et leurs hommes de police, les représentants de religions, il y eut trois cents invités dans ces festivités.

Ce jour-là le chef de district de Ha'apu demanda que l'on taille aussi une route jusqu'à son district, et il en fut ainsi aussi pour Maro'e ; à trois heures le gouverneur repartit pour inaugurer la route qui allait à Taravari et pour aller à la piste d'aviation de Vaiorea ; la population de Fiti'i l'attendait sur le wharf de la deuxième circonscription ; ce furent eux qui l'accompagnèrent jusqu'à son départ pour Pape'ete. Voilà la fin de ce qui se passa ce jour-là.

En 1963 le seul évènement fut la visite du ministre Jacquinot qui allait à Ra'iatea. Les chefs de districts des Sous le Vent (I.S.L.V.) se préparèrent et se réunirent à Huahine, à Ra'iatea Taha'a, à Borabora Maurua pour l'accueillir à Ra'iatea. Le bateau de Charles Smith, le Moana Tae vint nous chercher ; nous arrivâmes à Uturoa, Ra'iatea le 22 juin. Le ministre nous rencontra à huit heures. Les groupes de chant d'Avera et les groupes de danse 'Iripa'u-Patio se préparaient sur le wharf. Le discours d'ouverture fut fait par le plus âgé des chefs de district Tera'imateatea a Tino ; quand ce fut fini on alla à la mairie où Marcel Hart fit un discours qui informa le ministre des sentiments (aroha) que lui portaient les chefs du pays ainsi qu'au gouvernement de la mère patrie, du fait de l'aide (tauturu) qu'ils apportaient à la Polynésie ainsi que pour les pistes d'aviation ; le ministre M. Jacquinot parla ensuite, et expliqua qu'il remerciait la Polynésie de son accueil qu'il était reconnaissant de pouvoir rencontrer le territoire de Polynésie (aihu'ara'au), et il transmit les sentiments du gouvernement et précisa aussi que ce message provenait du premier ministre.

Quand ce fut fini il passa à la remise des décorations. Il y eut deux personnes de Huahine : Teurahe'imata a 'O'opa chef de district de Fare à Huahine, Josepha Tepa pasteur de Fiti'i à Huahine ; il y eut deux personnes de Ra'iatea, Tera'imateatea a Tino chef de district d'Avera Ra'iatea, et le chef adjoint de Teva'itea Tumau'i. Voici les quatre personnes qui furent décorées ce jour-là. Quand ce fut fini le ministre alla chez l'administrateur rencontrer les pasteurs protestants.

Le ministre partit ensuite à Tevaitoa, ainsi que les gens de pouvoir et les invités. Il n'y avait que de la nourriture tahitienne, ainsi qu'on l'avait préparé pour le ministre Robert Lecourt en 1961. Quand chacun fut rassasié le ministre et les invités revinrent à Uturoa où se préparaient les groupes de danse qui l'accompagnèrent jusqu'à l'avion, et les gens des districts rentrèrent chez eux.



#### 14. Le centre d'expérimentation du Pacifique

*L'année 1964 la paroisse de Fiti'i projeta d'organiser une opération financière (imira'a moni) et l'on réfléchit aux différents moyens d'obtenir de l'argent. Certains pensaient à partager les sommes disponibles par tête d'habitant, d'autres expliquèrent que leur pensée était d'aller à Nouméa travailler, et de demander des conseils à des sociétés de Nouméa afin d'essayer d'aller à Moruroa faire les travaux dont avaient besoin les grands directeurs de Moruroa, ça c'est l'année que le C.E.P. s'était installé à Moruroa.*

*On réfléchit encore une semaine, puis arriva l'administrateur Angelier dont la première parole fut pour nous dire qu'il cherchait des travailleurs car les grands directeurs de Moruroa en avaient besoin, et que les gens qui souhaitaient y aller prennent contact avec lui ; à ce moment le pasteur prit la parole et lui dit «laisse nous une semaine de réflexion et nous t'apporterons la réponse». Le jour suivant on réfléchit encore et la majorité décida de passer aux actes (fa'aotira'a) ; voici l'organisation qui fut prévue : il y aurait trois groupes de constitués (ha'apupu) de dix personnes chacun (trente personnes), quand ils auraient fini une période de trois mois ils reviendraient, quand le cycle serait terminé le premier groupe repartirait ; c'est ainsi que se présentait l'orientation de ce voyage à Moruroa (fa'aterera'a tera tere) ; le travail était d'une durée de huit heures, et payé dix tara et trois raera. La paroisse décida de tout ceci, et l'on avertit la direction à Moruroa et elle accepta ; elle nous informa aussi du jour où le bateau du C.E.P. viendrait avec les directeurs ; c'est ainsi que l'embauche des travailleurs se produisit, ils travailleraient trois mois chacun ; le bateau arriva le 25 septembre et repartit le même jour avec les travailleurs qui avaient été embauchés ; le pasteur Josepha Tepa en personne s'occupa du premier groupe et conduisit son travail jusqu'à ce que les trois mois fussent passés, ils revinrent le 27 décembre au pays. Le deuxième groupe partit avec son diacre Tuarateira ainsi que Pirae Paoafa'ite, et leurs hommes de police qui conduiraient ce groupe. Ils revinrent le 27 mars 1965. Le troisième groupe partit alors avec Teanau Tapi et un diacre qui s'en occuperait Erimaono Naehu. Nous nous embarquâmes à Ra'aitea sur un Bréguet où nous fûmes transportés directement (directe) à Moruroa, à midi (douze heures) nous arrivâmes à l'heure du repas que nous prîmes, et une fois rassasiés, nous nous occupâmes du rangement de nos lieux de travail ; mon travail était situé dans la lingerie, les vêtements étaient roulés dans l'endroit de lavage, on les suspendait sur le fil, ensuite deux hommes s'occupaient du repassage ; il y avait deux hommes par machine, un mécanicien, un qui lavait, puis venait mon travail ; nous restâmes ainsi trois mois et revînmes le 28 juin 1966 et fûmes remplacés par un nouveau groupe qui était dirigé aussi par un diacre, un père éminent (metua hui) Tana Poanere.*

*Le jour où nous arrivions à Huahine partit le quatrième groupe : c'est ainsi que se déroula l'ensemble du travail à Moruroa. Une fois revenus les groupes s'occupèrent de rassembler les pierres, le gravier et le sable pour faire des parpaings.*

*Nous nous servîmes d'une machine à faire les parpaings (bétonnière) et nous coupâmes du tamanu (Cadophyllum inophyllum) pour construire la chaire, les bancs du temple, et quand tout ceci fut réuni le maître d'œuvre qui était un Suisse, arriva (il appartenait à la direction de l'Église). Le temple fut commencé vers la fin de l'année 1965, il faisait quatre-vingt pieds de long et quarante pieds de large.*

*La fondation fut installée, on commença à poser les parpaings jusqu'à suffisance et les ouvriers commencèrent alors la construction proprement dite ; quant aux groupes qui continuaient à aller à Moruroa, l'organisation en était changée : lorsqu'on obtenait au premier voyage 30 000 tara on payait 3 000 tara tous les trois mois ; on en gardait 600 avec lesquels on revenait au pays ; quand le groupe refaisait un voyage à Moruroa on payait 1 000 tara pour le temple et on gardait 2 600 tara tous les trois mois' c'est ainsi que l'organisation était définie, et à moins de revenir se fixer au pays, il était possible de continuer à travailler à Moruroa et de revenir à Huahine, et de repartir pour une semaine.*

*Avec l'argent des travailleurs partis à Moruroa la paroisse obtint 2 500 000 (tara). Il y eut aussi quelques groupes à travailler comme dockers à Moruroa, qui chargeaient le frêt sur les bateaux. Ils aidèrent l'entreprise du temple, en contribuant pour 1 000 000 ; une fois réunis, les sommes obtenues par les travailleurs de Moruroa et les dockers furent de : 2 100 000 et pour les dockers de 1 000 000, total : 3 100 000 qui servirent pour ce travail. A ce moment on décida de contributions en nourriture de chacun : trente kilos de taro par personne et deux poulets, cinquante kilos par homme, les ustensiles de vaisselle furent répartis*

entre les femmes, deux douzaines d'assiettes fond et plat (sic) cinq saladiers, quatre plats, deux douzaines de louches, cuillères à soupe de la soupe, deux douzaines de boîtes de café, deux douzaines de verres à boire, deux douzaines de bols, voilà les ustensiles qui furent obtenus dans la paroisse ; et l'on annonça cette année 1966 que les gens devaient continuer à faire leur travail en ayant confiance sur le sort des objets qui avaient été distribués. La fin de la construction était proche. Elle fut terminée l'année 1967, pendant laquelle on installa le hangar du groupe de lumière, ce qui fut aussi exécuté par nos soins (28 000 tara) ; quand cela fut fait la paroisse construisit un abri pour repas collectif sur les terres Tereia et Haumaru et on construisit de-ci de-là des maisons pour certains des huit cents invités ; et le mois d'Août suivant Pierrot le mécanicien arriva pour fixer le groupe et les différentes lumières dans le temple et aux endroits où cela était nécessaire car le jour d'inauguration était désormais connu, le 7 septembre 1967 : on prépara bien tout ce qu'il fallait jusqu'au jour où il y eut de la lumière, on paya aussi le travail de Pierrot et on lui donna un peu de nourriture pour son voyage ; quand il partit, le groupe fut mis en marche par la personne qui s'en occupait que Pierrot avait formé, et grâce au pasteur et aux membres de la société de «la patrie conservée» il y eut, à ce que je pus voir une grande joie lorsque l'électricité parvint dans le temple. Pierrot avait installé deux ampoules au-dessus de la chaire, qui constituaient son offrande au temple de Peniela.

Voyons maintenant les préparatifs de la paroisse. Les groupes se présentaient ainsi : le groupe de cuisiniers de Ah Moe et ses ouvriers ; le groupe du four polynésien (ahimaaa) et son chef ; le groupe des bouchers, qui s'occupaient d'abattre les cochons et les poulets ; le groupe des gens qui s'occupaient du poisson, c'étaient les femmes et leurs chefs ; le groupe de femmes qui aidaient ; le groupe des gens qui faisaient du café ; le groupe de femmes qui nettoyaient les lieux, et les ustensiles de cuisine à l'emplacement du repas. Il y avait aussi les hommes qui vérifiaient que tout était en ordre, et ceux qui les accompagnaient.

C'est ainsi que se présentaient les groupes ayant pour tâche de préparer la cérémonie d'inauguration, cette préparation s'acheva le 5 septembre date à laquelle on apporta la nourriture qui avait été empruntée, et ce matin-là on alla pêcher.

Mes très chers amis, la préparation s'achevait, rien n'avait été oublié. On attendait le 7 septembre ; c'était une journée à laquelle on pensait le jour et la nuit, comme une grande pierre que la paroisse portait sur les épaules. C'était le jour du travail, le jour de l'inauguration ; le jour des invités ; les gens de pouvoir, de tel pouvoir et tel pouvoir, les gens de religions (fa'arō'o) le jour des grands et petits. Ce fut un jour d'oisiveté qui se termina dans la joie que ce Septembre-là. Amen.

Les invités vinrent parmi nous depuis le monde extérieur (rapae) pour s'installer sur la gloire du drapeau aux trois rayons. Ils vinrent chez nous en voiture, les invités de sept circonscriptions du pays, les voyageurs (ratere) qui arrivaient à l'heure dite ; il y eut aussi l'administrateur des Sous le Vent, Ra'apoto, président de l'Église Évangélique de Polynésie ; les dockers aussi, il y en eut quatre-vingt à venir sur un petit bateau. L'inauguration eut lieu vers neuf heures trente, puis les invités allèrent manger, tout avait été préparé. Les tables étaient ordonnées, les gens qui avaient des professions supérieures (ti'ara'a) avaient les leurs, les invités de l'extérieur ainsi que les dockers s'apprêtèrent à partir. Les femmes de Fiti'i leur donnèrent des objets qui avaient été préparés en guise d'offrande, pour leur aide apportée à la construction de ce temple de Fiti'i : des oreillers, des couronnes de coquillages ; ils partirent en les remerciant. La paroisse était dans la joie, son épaule avait été soulagée du fardeau, et il n'y eut pas de complications, il n'y eut pas du tout d'histoires jusqu'à la fin, quand les invités extérieurs partirent, des groupes restèrent le soir pour le commentaire biblique, et pour aider : nous eûmes quarante-cinq mille tara ce soir-là (225.000 F) le soir on fit du rangement et les invités qui mangeaient prirent à nouveau un repas ; une fois rassasiés, ils revinrent chez eux. Les vivres qui restaient consistaient en 500 kilos de cochon, un bœuf, 10 sacs de taro ; tout ceci fut embarqué sur Pape'ete et vendu. Quand les questions concernant les vivres furent closes, les femmes choisirent leur part et revinrent chez elles. Les hommes démontèrent les abris du repas afin de rendre les pièces de bois et les tôles qui avaient été empruntées ; furent ainsi démontés l'abri du repas, le hangar, l'abri pour les feux, la cuisine pour l'eau et le café et l'abri qui servait d'abattoir.

Ce temple s'appelle Peniela, c'était le troisième du nom, depuis l'installation de la ville ('oire piti). Le premier Peniela avait été détruit l'année 1926 par un cyclone. Le deuxième fut construit en 1938 et supprimé en 1965 ; l'on construisit ensuite le troisième, dont on vient de relater l'inauguration.

*C'est le président de l'Église Évangélique de Polynésie lui-même qui conduisit le prêche en deux langues : il y eut un sermon en langue européenne, et un sermon en langue maorie. Il choisit ce jour-là la Genèse, XXXII 30. C'est ainsi que se termina l'inauguration ce jour de Septembre 1967.*

*C'est cette année aussi que nous nous épousâmes, le 11 septembre 1967.*

## 15. Voyage du général de Gaulle à Tahiti

*Le voyage du Général de Gaulle à Tahiti eut lieu aussi le 6 septembre 1967 à trois heures de l'après-midi (à quinze heures), ce fut le second de ces voyages, l'organisation de ce voyage fut identique à celle du ministre Robert Lecourt l'année 1961. On commanda à tous les chefs de districts de Polynésie dans les sept circonscriptions (tuha'a) qu'ils viennent tous à Pape'ete, aux Marquises, aux Tuamotu, aux Australes, aux Sous le Vent, à Tahiti et à Mo'orea. Tous les chefs de district vinrent à Tahiti, on installa les gens des Sous le Vent et des Marquises à Pira'e, ceux des Tuamotou et des Australes à Tipaerui ; nous, les gens des Sous le Vent, arrivâmes le 5 septembre à Pape'ete à trois heures de l'après-midi (à quinze heures) sur le Bréguet, et nous fûmes accueillis par les chefs de Pira'e dont Willy Lagarde, pour être conduits à Pira'e, où nous devons habiter et où tout était préparé.*

*De Gaulle arriva à trois heures le jour d'après (c'était un lundi). C'était le groupe de chant de Fa'a'a qui était chargé de l'accueillir. Chacun était rassemblé côté montagne, son docteur, son escorte, ses gardes du corps, il fut accueilli par des chants dans la ville de Fa'a'a ; quand les chants furent terminés, de Gaulle alla serrer les mains de la population en signe d'affection (aroha rima).*

*On alla ensuite dans la ville de Pape'ete et le matin, De Gaulle parla sur la place de Taraho'i à l'occasion de sa rencontre avec les populations de Polynésie, les représentants des églises, les anciens combattants des deux guerres (1914 et 1939), les veuves des soldats tombés sur les champs de bataille et l'ensemble des autorités de Polynésie Française. Quand furent terminés ces marques d'affection (aroha ra'a), de Gaulle monta en voiture pour faire le tour de Tahiti. Il partit pour le S.O. avec ses motards et les 2.500 invités pour aller vers le N.E., s'arrêta chez les sœurs de Taravao et rencontra grand nombre de gens, car il fut accueilli par les chefs de district de Taiaapa, Teva i Uta et Teva i Ta'i («presqu'île» de Tahiti).*

*Ensuite la foule s'en alla à Pu'eu au cap de Taha roa où le repas avait été préparé pour accueillir de Gaulle et les 2.500 invités.*

*C'était de la nourriture tahitienne sous tous ses aspects, et l'on n'en vint pas à bout ; quant à la boisson, il y avait toutes les boissons européennes possible et elles ne furent pas épuisées, il y en avait des fortes et des douces, du Fanta, l'abri du repas était bondé ce jour-là ; quand chacun fut rassasié les invités revinrent à Pira'e où l'accueil final fut donné par le chef de district Gaston Flosse.*

*A neuf heures ce matin-là, de Gaulle partit sur son propre avion ainsi que sa suite ; quant aux chefs de district et aux anciens combattants on nous fit visiter à Pamata'i le bassin qui avait été construit sur la montagne par l'entreprise de la bière Manuia et la mairie de Tipaerui. A midi on nous accompagna à l'hôtel Ta'aone pour manger, puis une fois rassasiés nous revînmes sur la Paimpolaise, alors que s'achevait le voyage du général de Gaulle à Tahiti.*

*Cette année 1968 on commença la construction de la nouvelle école de Fiti'i devant les terres Popoia et Popoia II, et c'est aussi à ce moment-là qu'on commença à faire le deuxième bassin (50 m<sup>3</sup>) d'eau qu'on installa dans la rivière de Tevairoa pour aider le premier bassin de 10 m<sup>3</sup>.*

*L'année 1970 la cantine n'était pas encore tout à fait terminée, il restait à arranger quelques endroits sur le terrain de jeux de Fiti'i et l'on remblaya aussi un endroit pour le basket-ball, la Fédération s'occupa de ce remblai. C'est aussi cette année-là que notre association s'en alla du côté du nord pour se mesurer avec les équipes de football (taiete) de la région (de Ra'aitea jusqu'à Maurua). Nous nous embarquâmes ainsi que notre vieil homme de police Teihotua a Teihota'ata ; la première équipe que nous devions rencontrer était celle de Samine à Uturoa, une équipe de jeunes Chinois.*

*Le matin du lundi qui était un jour libre, l'équipe alla faire le tour d'Aimeo, de ses districts et de ses hôtels, voir la piste d'aviation de Tem'ae et la station d'agriculture d'Opunohu. Nous étions*

contents de l'excursion et de voir toutes ces sortes de beautés, le Bali Hai, le Bel Air, le Maeva Beach, l'hôtel Aimeo, puis nous revînmes manger.

«Parole de Porou»

«C'est de cette façon que Porou posa des torches auprès de tous les commerces pour les réveiller».

La signification (aura'a) de tout ceci : répandre les lumières allumées dans les noix de bancoulier (ti'airi), c'est ce que faisaient les ancêtres (tupuna) autrefois en guise de feu pour alerter les guerriers. Et voici le verset d'Isaïe, 52, 1 :

«Réveille-toi, réveille-toi, pare-toi de ta force , O Sion ! Revêts tes vêtements Jérusalem, ville sainte ! Car l'incirconcis et l'impur n'entreront plus jamais chez toi».



Couturières à Papeete. 1942.  
(Cliché Musée de l'Homme)

## Chapitre 6

LA VIE DOUBLE DES «DEMIS» :

LE CAS DE THÉRESE

Avec la présentation qui suit de la personnalité et de la vie d'une «demi» résidant à Huahine, Thérèse Durand, on met désormais l'accent sur la situation ethnographique *présente* de la «néoculture» polynésienne actuelle ; il s'agit ainsi de mettre en évidence le contexte, à la fois conceptuel et social, qui détermine ce qu'il faut, paradoxalement, appeler une identité «demi». Paradoxalement, car l'idée de l'identité s'accommode mal de prime abord de celle d'hétérogénéité, de pluralité, présente à l'intérieur même du concept de «demi» tel qu'on l'utilise en Polynésie française.

Il s'agit pourtant bien d'une catégorie locale dont la signification n'est pas ambiguë en tout cas au plan sémantique ; il existe bien des individus dont on considère que leur personnalité sociale est décrite par le qualificatif de «demi» ; en outre, ce terme peut être utilisé comme une catégorie socio-culturelle indépendante des individus ; le pasteur Terito'o me disait par exemple :

*«Ce qui pose problème, ce n'est pas que ces gens deviennent demis ('afa)»*

en parlant des habitants polynésiens du port de Fare et de la modification de leur mode de vie.

L'apparition dans le discours d'une telle catégorie répond, on s'en souvient (chapitre IV) aux modifications globales observables dans l'ensemble socio-culturel des archipels polynésiens dans le courant du processus de contrôle par les nationalités étrangères, puis par la puissance française, de l'essentiel des affaires collectives ; dans le courant de ce processus se crée une nouvelle couche de population, issue d'inter-mariages anglo-polynésiens dans leur majeure partie mais aussi franco-polynésiens, nouvelle couche qui tend à reconstituer de par la maîtrise d'une culture étrangère, par son degré de formation, par ses positions de dominance dans l'ensemble des circuits économiques une sorte d'écho de la couche des anciens *ari'i*. La grande majorité des « demis » polynésiens manie aussi bien (ou aussi mal, selon le critère selon lequel on se place) une ou deux langues étrangères que le tahitien, ce qui les place naturellement de ce fait dans une position de médiateurs que l'on retrouve d'ailleurs au plan économique, avec leur importance dans le domaine de la politique locale (médiation avec Paris), des transports, de l'aconage (médiation entre l'industrie et la masse polynésienne). Simultanément, ce que l'on pourrait nommer leur «légitimité» — en tout cas les critères selon lesquels ils se trouvent en position dominante — leur impose de se surdifférencier par rapport aux Polynésiens «vrais» ; d'où un contexte fréquemment conflictuel, qui réfracte à l'intérieur des individus le conflit global des cultures en présence, conflit dont de jeunes «demis» de Pape'ete me firent souvent part, parfois avec un grand désarroi ; un désarroi encore accentué par la montée en Polynésie de sentiments «anti français» qui, peut-être le savaient-ils inconsciemment, visaient en somme certaines régions d'eux-mêmes.

Il est bien possible que l'importance historique de la catégorie socio-culturelle des «demis» rende compte des balancements spectaculaires de la politique locale polynésienne, qui ne reflèteraient alors que des conflits installés au cœur même de ces personnalités à la définition contradictoire dès l'abord ; de ces personnalités capables de manifester le plus grand appui à la présence française pour, quelques minutes après, accuser «les Français» d'avoir «flanqué la vérole» à la population polynésienne, donc à eux (conversation de janvier 1976, Huahine) ; de traiter encore les Polynésiens de «nha qué», le terme utilisé par la société coloniale indochinoise pour désigner les Vietnamiens, mais de se glorifier de parler tahitien et de dénier à tout étranger la capacité de le faire ; en outre, de répondre en français à une question en tahitien ; et pourtant, selon les contextes et les personnalités, d'être capables d'une grande générosité à l'égard de la population polynésienne «pure», finalement d'être suffisamment proches de cette population à maints égards, pour que l'on puisse parfois se demander en quoi exactement un «demi» est-il quelqu'un d'autre culturellement parlant que le Polynésien dont il entend sans cesse se différencier.

Qu'il existe une sorte de sous-culture «demi», reconstituable d'après la totalité virtuelle des énoncés recueillis lors d'une enquête est, à mon sens, hors de doute. Le problème est que cette «sous-culture» n'est que peu repérable dans les *pratiques* «demies» ; être «demi», c'est aussi bien choisir pour point de repère de sa vie quotidienne le whisky-perrier du crépuscule que se délecter d'un poisson fermenté (*fafaru*)

particulièrement «avancé» ; soigner une garde-robe organisée selon le modèle du fonctionnaire tropical ou manifester, en allant en shorts et pieds nus, ce «vivre tahitien» stéréotypique qui tient lieu, dans les années qui passent, d'identité polynésienne. De même que la personnalité de base des «demis», image moyenne n'existant nulle part mais que l'on peut partout pressentir, la sous-culture demie procéderait de ces reflets discursifs en miroir, de ces échos d'échos, de ces traces virtuelles qui constituent, s'il en est toujours une, la culture polynésienne contemporaine ; ainsi, pour se différencier des Polynésiens «purs», déclarer que l'on ne croit pas aux âmes errantes (*tupapa'u*) à l'intervention desquelles ces dits Polynésiens sont censés croire ou bien, au contraire, «en rajouter» sur le sujet de la magie, en soutenant que les anciennes effigies de pierre (*ti'i*) dénommées *tiki* par emprunt au vocabulaire folklorique international, détraquent les montres ; souvent se poser la question des rêves.

De nombreux auteurs (dont Panoff 1966 ; Ottino 1972, chap. II) ont noté que la catégorie «demie», au sens conceptuel, se constitue en somme par inversion des critères constitutifs de l'identité polynésienne ; ainsi, aux Tuamotu, la possession d'une maison avec des cloisons négligées par tous les utilisateurs et paraissant donc alors véritablement ostentatoires (Ottino, loc. cit.). La persistance d'une sorte de discours folklorico-magique chez beaucoup de «demis» pourrait sans doute se saisir selon le même schéma, à ceci près que l'évolution historique complice l'inversion évoquée, selon une sorte de «construction en abysse» ; dans certains contextes actuels, au lieu de nier la partie d'une identité considérée comme polynésienne, il peut paraître gratifiant de la mettre en avant — en inversant pourtant l'attitude courante consistant à nier que l'on croie à ceci ou cela, d'après la censure imposée, par la pénétration du protestantisme (Première partie).

On porte ainsi l'attention, dans cette partie, sur une situation ethnographique «présente» sans pouvoir véritablement, comme dans le cas des Polynésiens «purs», tracer une limite de ce «présent» — sinon dans cette conception arbitraire du présent ethnographique qui limite les événements à ce qui s'est réellement passé lors de l'enquête. Car, dans le cas «demi» comme dans le cas tahitien, ce qui se saisit au présent n'est en somme que la métonymie, réactivée dans le discours, dans l'énoncé, dans la conversation, d'un champ culturel et historique total défini dans les processus d'incorporation des cultures étrangères à la culture polynésienne. Il suffit que Thérèse parle de son père gendarme et de son «sang tahitien» pour que dans le contexte sémantique il soit alors nécessaire de prendre en compte l'annexion française de Huahine, l'éclatement progressif de la culture *ma'ohi* et sa paradoxale prise en compte dans ce «sang tahitien». Le paradoxe d'une identité duelle que l'on mentionnait au début de ce développement se résout ainsi à un niveau plus général, où l'ensemble socio-culturel polynésien se présente comme l'ensemble des synthèses et des conflits culturels ayant déterminé les générations présentes : maisons ouvertes à tous les vents.

#### La vie double de Thérèse.

Il est certainement difficile de parler de quelqu'un connu aussi étroitement que Thérèse, à la fois logeuse, introductrice auprès du réseau polynésien, et sur la fin sans doute plus proche d'une sorte de parenté métaphorique, vite confirmée en somme par la simple co-résidence. Difficile, mais inévitable : car comment parler de la qualité de «demi» sans tenter de cerner une personnalité, certainement représentative d'une catégorie n'existant pourtant véritablement nulle part, et qui n'en constituerait jamais, comme toutes ses homologues, qu'une unique réalisation ? Aurait-il fallu ethnographier tous les «demis» de Polynésie — vingt années n'y auraient sans doute pas suffi, et vingt années ne suffiraient peut-être pas non plus à venir à bout des détours, des contradictions et des richesses de ces personnalités toujours prêtes à démentir devant vous ce que l'instant d'après l'on avait cru percevoir d'elles. Si je lui avais demandé abruptement si elle avait été d'accord pour se définir comme une demie, Thérèse eût certainement été d'accord *bien que* ; il y aurait toujours eu un «bien que» quelque part, dont l'énonciation aurait déclenché dans la suite une série de considérations annexes ayant pour effet de renvoyer la réponse aux calendes ; et de ces faux-fuyants ou de ces vraies échappatoires, il n'aurait fallu retenir que leur vérité, car dans la personnalité d'un demi il y avait toujours, et par définition, un «bien que».

Née d'un gendarme français et d'une mère tahitienne que l'on aurait pu qualifier d'un haut statut, si à cette époque (1917) la notion du statut des chefs polynésiens n'avait pas été sujette à discussion, Thérèse aurait pu en effet nier toute autre identité que celle du hasard, ce en quoi elle se serait trouvée dans une position analogue à celle de bien des individus de par le monde. Le «bien que» aurait sans doute trouvé

sa source, chez elle comme chez d'autres *alter ego*, dans le caractère irréconciliable des destins et des cultures de son père et de sa mère ; son père, chef de poste à Huahine de 1911 jusque dans les années 1920, mais d'après tous les témoignages restant dans une position irrémédiablement extérieure à la communauté polynésienne, quand bien même il mettait à profit ce séjour pour titrer ou acheter des terres, à son nom ou au nom de sa femme ; sa mère représentant en fait l'ensemble d'un groupe de descendance (*'opu feti'i*), fille d'un *tavana* de Maeva puis de Fare — homme dont elle garde en mémoire l'ascendant et l'autorité, au moins sur ses petits-enfants, et l'un des artisans avec sa grand-mère de l'acceptation de l'annexion définitive de 1895 (Première partie). Elle dit de lui :

«*Je le craignais beaucoup parce qu'il était très sévère. Savez, y nous touchait jamais, mais alors, rien qu'un clin d'œil, on avait tous la trouille.*»

Son père, le gendarme Durand, l'un des premiers chefs de poste des Sous le Vent, envoyé dans une bonne partie de l'archipel polynésien de Ra'iatea à Huahine, de Huahine à Tupuai aux Australes, de là à Taravao (presqu'île de Tahiti) ; de lui, le souvenir d'un «chaud lapin» — car Thérèse, comme tous les demis, affectionne les expressions égrillardes, première marque avec l'influence évidente dans ce cas de la culture polynésienne de ce que l'on pourra appeler une «créolisation» — et d'un homme généralement absent. Quand il revient de mission, il lui arrive, enfant, de s'écrier : «*te muto'i farani! te muto'i farani!*» (le gendarme français! le gendarme français!) et de s'enfuir. Il lui lègue pourtant, par le biais d'une éducation catholique chez les sœurs de Ploermel, à Pape'ete, une partie du savoir social, qui la constitue comme demie. Du gendarme Durand, il n'est guère d'*'opu feti'i* représenté dans les districts nord de Huahine qui ne se souvienne, de par le nombre de terres titrées en son nom ou à celui de sa femme, selon des procédures généralement légales dont il est alors en position en tant que chef de poste, de mesurer l'avantage ; sorties ou rachats d'indivisions, confirmations ou infirmations des fameux *tomite* de 1899-1900, etc. Aux terres en indivision, à l'époque de son enfance, relevant du *'opu* de sa mère s'ajoute ainsi un patrimoine foncier non négligeable constituant une part personnelle de sa mère et de son père et qui va passer, lors de la réinstallation de Thérèse à Huahine en 1961, dans ses mains ; ses deux frères, non résidents, vivant à Tahiti.

En 1975-1977, lors de l'enquête, Thérèse habitait non loin de Fare, installée au sein de plusieurs maisons sur une bande de terre issue des grandes périodes de partage des années 1910-1920 puis des années 1946, reliant la route circulaire à la mer — selon la forme classique des «terres» (*fenua*) insulaires ; bande de terre issue du *'opu feti'i* de sa mère, puis de sa mère elle-même. C'était ce point d'ancrage qu'elle avait choisi, après de longues années passées à Pape'ete, incarnant ainsi cette nécessité de la *résidence* sur le domaine d'un *'opu* qui à un point ou un autre des itinéraires polynésiens semble s'imposer d'elle-même. De notre première rencontre, je conserve d'elle le souvenir d'une dame de taille moyenne, d'un visage où ce que nous appellerions la «lourdeur» ou la «masse» de traits polynésiens se tempéraient d'une sorte de délié venu d'ailleurs, d'une finesse qu'il était bien sûr possible de connaître chez les Polynésiennes mais à laquelle cette finesse-là ne se serait pas apparentée ; de ce visage, où se plissaient quelques rides, aux pommettes hautes, où la couleur tannée de la peau se rehaussait d'yeux verts extraordinairement clairs — ces fameux yeux de chat *mata mimi*, son surnom pendant son enfance — de ce visage il aurait été possible de dire qu'il était presque européen ou presque polynésien, au choix.

Il n'était pas sans signification que ce soit précisément Thérèse que j'ai d'abord rencontré à Huahine ; pendant un temps, les multiples maisons installées sur la terre avaient eu la vocation de ces *guests houses*, *lodges* et autres «pensions de famille» que l'on peut rencontrer un peu partout dans les îles tropicales où l'espace est rare, le visiteur désarçonné, et où la notion même de visiteur, d'étranger, pouvait parfois sembler inconnue, avant que l'installation de l'hôtel Bali Hai, partie d'une chaîne à capitaux américain, familiarise cette communauté avec la notion de «*feia ratere*», de «gens qui voyagent», de «touristes». En ceci, elle incarnait ce rôle de médiateur que l'on a évoqué au sujet des demis, avec peut-être plus de netteté encore dans son cas que dans d'autres du fait de la longue période de temps passée au contact des milieux européens de Pape'ete. Il n'était pas d'aspect des relations de Thérèse et de l'île où l'on ne puisse discerner cette ambiguïté entre «l'intérieur» et «l'extérieur», entre la référence polynésienne propre et le discours «euro-américain» au sens technique du terme, qui donnait forme à cette référence.

Ainsi il ne serait venu à l'idée d'aucun Polynésien «pur», dans les années 1960, de construire ces trois maisons *mi-ni'au* *mi-tôle*, financées à coups de ventes de terres, d'héritages et de dividendes de parts dans une goélette de transport, en tout cas dans le but d'y loger des visiteurs payants ; mais ces trois maisons elles-mêmes — nonobstant le campement de *tatahi*, l'extrémité littorale de sa terre — reproduisaient le



plan d'une enceinte traditionnelle typique du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec sa « maison à cuire », sa « maison à dormir » et sa « maison d'invités ». Cette période était close et Thérèse, comme dans d'autres domaines, l'éloignait de sa mémoire avec amertume ; quand les touristes s'étaient faits plus nombreux, les incidents s'étaient multipliés à mesure, incidents dont il était parfois difficile de savoir s'ils n'étaient pas inhérents à la fonction même de logeuse, fonction qu'elle aurait ainsi plus ou moins consciemment refusée : elle voulait bien que des gens habitassent chez elle, mais n'arrivait pas à concevoir qu'ils ne fussent pas en quelque sorte parents. Dans sa mémoire, cette période s'était organisée selon un passage entre une sorte de période civilisée et la barbarie moderne ; des officiers de marine qu'elle recevait au début de sa réinstallation à Huahine elle disait en français : « eux étaient des *gentlemen* ». Le caractère finalement superficiel de cette fonction de logeuse, le refus de l'anonymat des rapports marchands (on commerçait toujours en Polynésie sur la base d'une relation « personnelle ») avaient été, me semble-t-il, mis en évidence par la lente progression de nos relations ; après quelques mois où elle n'avait autorisé ma présence que de manière épisodique, les relations s'étaient affermies sur la base d'échanges de services — « prêts » du campement de *tatahi*, contre « dons » de colis de miel d'acacia, de graines de toute nature et en général de valeurs d'usage ; on retrouvait ici cette conception implicite selon laquelle le commerce est en somme une activité grossière, voire hostile — on ne commerçait, on s'en souvient, qu'avec des unités sociales extérieures et Thérèse ne s'était jamais résolue, semble-t-il, à ce que quiconque de véritablement « étranger » réside sur la terre où elle vivait ; à l'entrée, après que l'on ait dépassé la première enceinte, le jardin croulant sous les bougainvillées masquant à peine une balancelle désuète, sur la véranda de la maison qu'elle habitait, une des maisons d'invités était, de même, occupée à titre gratuit par l'un de ces jeunes *surfers* blonds dont la présence était finalement tolérée par la maîtresse des lieux parce qu'il ne déparait pas trop le décor ; une chose est sûre, c'est que Marty — c'était son prénom — venu de Hawaii quelques années auparavant pour goûter à la vague du récif de Huahine, aurait été bien incapable de louer une maison, n'ayant jamais un sou sur lui. Mais c'était un « gentil garçon », « paresseux comme une couleuvre », disait la maîtresse des lieux.

L'ambiguïté n'est certainement pas l'apanage des demis polynésiens, mais cette ambiguïté-là me paraissait constituer l'effet direct d'une socialisation bi-culturelle. Peut-être rendait-elle compte des contrastes qui ressortaient des appréciations portées sur Thérèse ; pour beaucoup, elle était « chose compassion » (*mea aroha*), « prêtant » de l'argent qu'elle savait ne jamais récupérer, rendant des services aux Polynésiens ne parlant pas français ; pour d'autres, elle était crainte et l'on disait d'elle qu'elle était la réincarnation de sa mère et de sa grand-mère maternelle, deux femmes redoutées ; les hommes politiques polynésiens la craignaient, et elle se vantait de les faire fuir de Huahine ; deux membres du groupe O'opa qui connaissaient mes relations avec Thérèse m'avaient dit, après que la conversation ait porté sur des terres ou sur ces « livres d'ancêtres » où sont consignées les généalogies : *eiaha e parau Thérèse* (n'en parle pas à Thérèse) avec des sourires gênés.

Il restait que Thérèse constituait à l'évidence un élément à part entière de la communauté insulaire de Huahine, et que cette intégration s'inscrivait dans le cours même, dans la logique même de sa vie, et des contextes dans lesquels elle avait pu orienter cette dernière ; l'influence réelle qu'elle avait pu avoir sur certaines affaires collectives avait certainement des relations étroites avec cette longue et orageuse liaison avec un homme politique « demi » lui aussi, devenu conseiller territorial de Huahine (représentant de l'île à l'Assemblée territoriale de Polynésie française). Selon les cas, elle disait « nous » (les gens de Huahine) ou se référait aux gens de Huahine à la troisième personne. Mais, à vivre longtemps dans l'île, on aurait mal imaginé que disparaisse la silhouette souvent solitaire, environnée de deux chiens, chez elle souvent vêtue d'un chemisier et d'un bermuda, et qui réapparaît dans mon souvenir éternellement protégée de gants de jardinage, serrant des mauvaises herbes juste arrachées, ou faisant ses courses à vélo jusqu'au « quai » de Fare, distant de quelques centaines de mètres.

Thérèse, les « indigènes » et elle-même.

La socialisation de Thérèse constitue à l'évidence le champ selon lequel peut être « lue » sa conscience de soi, c'est-à-dire sa relation avec la partie polynésienne de cette conscience, et donc avec la communauté au sein de laquelle se déploie sa vie depuis vingt années. Pour parler des gens de Huahine, il lui arrive de dire « nous ». Ainsi :

Question : La subdivision [des Iles Sous le Vent] n'existait pas à l'époque ?  
Réponse : «*Non non non non. Nous étions, enfin c'était sous protectorat à ce moment-là [les années 1920]. Nous ne sommes français que depuis quarante-cinq. Quarante-quatre, quarante-cinq.*» (Souligné par moi). (Janvier 1976).

Mais elle entretient aussi des rapports avec une catégorie qu'elle appelle «les indigènes» imitant en cela une tradition désormais quelque peu surannée chez les demis, et bien que cette catégorie soit aussi incluse dans le «nous» en question.

«*Enfin j'ai vécu vraiment la vie d'une petite indigène*» (ibid.)

Les «indigènes» dans le discours de Thérèse sont les personnages de Huahine avec lesquels elle n'entretient pas de relation personnelle. Plus généralement, c'est cette catégorie, directement issue des catégories coloniales françaises, qu'elle utilise quand il s'agit d'opposer deux communautés parfois avec brutalité ou avec une brutale franchise ; brutalité qui répond implicitement à la brutalité redoutée des Polynésiens.

«*Vous savez, l'indigène, qu'ça soit rhum ou alcool à brûler, pourvu que ça saoule. Alors il est rentré chez lui, il s'est disputé avec sa bonne femme et il l'a tabassée, vous savez, comme les indigènes y tabassent leur bonne femme.*» (ibid.)

Parlant de son éducation chez les sœurs, à Pape'ete :

«*Nous étions élevées avec l'idée que nous étions supérieures aux indigènes.*» (ibid.)

Ce balancement de son identité («nous» et «les indigènes») apparaît comme le produit direct d'une socialisation contradictoire, à partir de laquelle il est nécessaire de structurer différents contextes de référence. Elle évoque son enfance (0 à 7 ans) :

«*Non, c'est-à-dire je suis née à Huahine, j'ai grandi ici de 0 à 7 ans. Ensuite j'ai été à Ra'iatea à l'école.*

Q. *Il n'y avait pas d'école à Huahine ?*

R. *Non, il n'y avait pas d'école... enfin, si il y avait une petite école, mais enfin... comme papa était à Ra'iatea, on m'a emmenée à Ra'iatea à l'école.*

Q. *Il était en poste à Ra'iatea.*

R. *Il était gendarme à Ra'iatea (...)*

Q. *Et alors vous étiez à l'école à Ra'iatea. Vous avez des souvenirs de votre école à Ra'iatea ?*

R. *Oui! Vous savez, ma première institutrice... enfin y avait eu Fa'aipo (...) qui est devenue la femme à V., la belle-mère de Francis Sanford, elle a été une de mes premières institutrices.*

Q. *Et alors chez vous, vous viviez en milieu français ?*

R. *Français, à ce moment-là, ah! puis c'était dur, ç'a été... Ah puis je me rappelle, papa était gendarme là-bas avec le vieux Thirel, c'est comme ça qu'on m'a baptisée catholique. Ils m'ont baptisée parce que j'étais protestante ici (...)*» (ibid.)

Protestante ici, catholique là-bas, ici jeune enfant adoptée, là-bas fille de gendarme, les références multiples de Thérèse sont de nature à structurer dans sa conscience des contextes sociaux distincts, quand ils ne sont pas contradictoires. A Huahine, elle va être adoptée quelques années par des parents affiliés au 'opu de sa mère, et on verra la tragique résolution de cet épisode ; quand elle ne vit pas dans leur maisonnée, elle réside dans la maison de famille (*fare tupuna, fare metua*) de sa famille maternelle.

«*Chez mes grands-parents, nous avons des couples de domestiques, nous avons, enfin, ce qu'on appelle domestique en France. (...) Not' maison c'était le rendez-vous de tout le monde (...) c'était la plus grande maison de la place [On remarquera ici le notre de «notre maison» la liant aux «indigènes» de sa famille maternelle]. Il y avait véranda tout le tour, mais alors des grandes vérandas aussi larges que ça, voyez, ça faisait une place immense, c'est vrai qu'on était beaucoup. Nous n'avons jamais dormi dans les chambres, on dormait tous*

*dehors sur la véranda. Après, attendez, en dix-huit, quand Pouvana'a et Tautu [deux de ses oncles maternels] sont partis à la guerre, c'est drôle, j'me rappelle encore de ça parce que tout le monde pleurait, aussi bien enfin, mes grands-parents que les domestiques, que tout le monde ; j'ai jamais su qu'on avait des domestiques, que quand j'ai été grande, parce que tous ces gens-là vivaient avec eux... ils ne dormaient pas dans la grande maison, ils avaient leur maison de «ni'au» à eux, ils dormaient dans la salle-à-manger, et puis leurs gosses étaient élevés avec nous exactement comme si c'était la famille (...), alors c'était mama une telle ou papa un tel, voyez.» (ibid.)*

Le souvenir des visites ultérieures à Huahine est toujours marqué par la multiplicité des relations de parenté, due à la vaste parentèle indifférenciée des *feti'i* :

*«alors euh, comme j'ai dit, j'ai toujours été gâtée ici, on faisait le tour de l'île, on allait un mois là un mois là, quand j'étais gosse il y avait des mama partout (...). Seulement je disais (...) enfin, ça c'est l'éducation européenne, ma mère n'aimait pas que nous allions chez les uns chez les autres [peut-être du fait de son mariage avec un Européen et du statut qui était censé s'ensuivre].»*

La confrontation de schèmes culturels est illustrée par les explications de Thérèse sur la question de la parenté et des groupes de parenté. Ainsi la notion de *'opu* (groupe de descendance indifférencié avec forte connotation résidentielle, devenant une véritable lignée résidentielle).

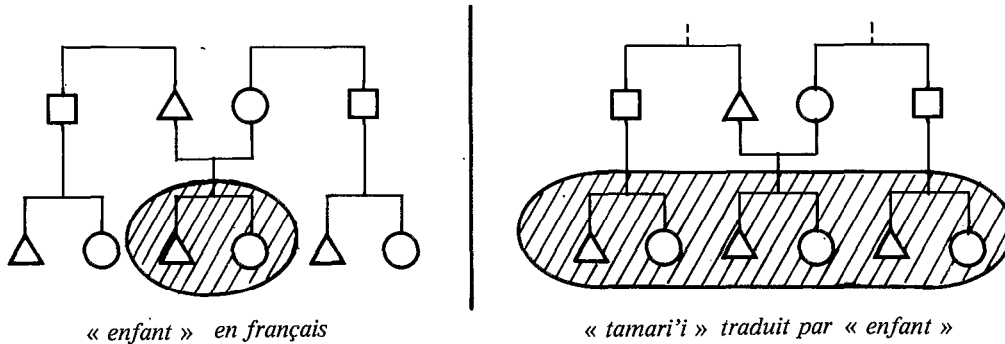
*«Oui ça voudrait dire on sort d'un ventre [premier sens du mot 'opu en tahitien], mais non à ce moment le 'opu devient la famille. En français, ça se dit la famille Untel.»*

Mais, précisément, l'expression «la famille Untel» ne désigne pas ce à quoi réfère le *'opu* X en tahitien ; ici, la disjonction des deux contextes culturels est nette, puisque Thérèse quand elle parle français pense, culturellement, français. Suit le développement suivant :

*«(...) mais là, je vous dis, mon grand-père sortait de Ta'areo [une terre de Huahine], enfin de Maeva.»*

Immédiatement après avoir parlé d'un *'opu*, on enchaîne sur le domaine foncier d'où «sort» ce *'opu* : ce n'est pas la «famille Untel» qui ne «sort» pas de la même manière de Pontoise ou de Saint-Germain. De même, sur la notion de *tae'ae* (parents collatéraux de même génération) et autres positions de parenté :

*«C'est par génération voyez ? Parce que moi, j'ai ma génération avec le, par exemple le chef [Pita 'Oopa, cousin germain de Thérèse], leurs enfants, ce sont les enfants. On leur dira c'est votre maman – mama ru'au, c'est-à-dire on dit jamais c'est une «tante» (...). Alors moi je disais, alors moi je ne comprenais pas quand on me disait «Untel c'est un tamari'i [enfant], enfin des gens plus âgés que moi qui étaient mes enfants, je trouvais ça bizarre [ce qui signifie que Thérèse avait alors intériorisé le code culturel français].»*



Pendant la période véritablement polynésienne de son enfance, jusque vers dix ans, Thérèse est adoptée par un couple de Fare, lié comme c'est l'usage à son propre 'opu. La malchance qui veut que son père adoptif se soit rendu coupable d'un assassinat, l'un des deux seuls connus à Huahine entre 1900 et nos jours, pousse la contradiction entre les deux cultures qui l'habitent jusqu'à un paroxysme ; adoptée, elle est polynésienne, «elle vit la vie d'une petite indigène» ; aux retours à Huahine, elle est choyée, on la porte dans les bras jusqu'à ce qu'elle ait quatorze ans — ce qui la gêne —, on la couvre de ces cadeaux de coussins brodés, de ces tissus, qui marquent le statut toujours dévolu à sa famille maternelle. Vient le crime de 1926 et elle est envoyée à Pape'ete, chez les Sœurs ; on fait le *black-out* sur les raisons de ce départ. Par hasard, on rencontre son père adoptif dans la rue : c'est toute la confrontation personnelle des deux cultures qui se dévoile, soulignée par le drame qui sous-tend cette rencontre :

*«Alors bon à Pape'ete, donc chez les Sœurs, ce dimanche-là nous allons les, les pensionnaires, nous allons à Paofai parce qu'il y avait des grandes plages pour prendre l'air, hum, l'après-midi, enfin vers deux heures c'était la promenade et à quatre heures nous devons être rentrées pour les études... non vers cinq heures cinq heures et demi on rentrait ; et nous allons rentrer quand j'ai vu la bande des prisonniers passer ; et derrière tout à fait, lui il m'a pas, il m'a pas reconnue, derrière je vois ce type qui tenait le gardien, c'était le gros Julien, savez un gros agent de police qui ramenait les prisonniers, alors le gros fainéant, il se laissait pousser par un prisonnier qui tenait sa selle et qui le poussait voyez ; moi quand j'ai vu ce type j'ai dit bon sang c'est pas possible avec son «P C» derrière, voyez «prisonnier communal» ; hein, quand j'ai vu ça j'ai dit c'est mon papa fa'a'amu puis j'me mets à crier «Teri'i!» comme ça. Le type s'est retourné et il a vu cette petite popa'a et alors il aurait jamais pensé que c'était moi [souligné par moi]. Et moi j'ai couru ! la sœur était folle furieuse, j'ai été punie à cause de ça ; mais moi j'lui ai dit «c'est mon papa fa'a'amu» et puis surtout prisonnier c'est quelque chose que je pouvais pas, enfin dans ma cervelle d'enfant, j'avais jamais été confrontée à ça. Alors là il s'est retourné et puis il a compris que c'était moi parce que j'ai couru : «papa», alors euh... il est venu puis il m'a attrapée ; puis y s'est mis à pleurer y pouvait pas me parler ; parce que la sœur m'a bousculée, elle m'a, elle m'a tirée ; je me suis débattue... ! Voyez, c'était terrible parce que pour moi c'était mon papa quoi. Eh ben alors, la sœur me tirait, elle disait «elle est folle» et ben je disais c'est mon papa fa'a'amu, c'est mon papa fa'a'mu, elle ne comprenait pas ce que c'était (...). A ce moment-là je voyais qu'une seule chose, c'était mon papa (...) et alors chaque fois que les prisonniers passaient, naturellement quand euh, j'étais sortie, moi j'courais après lui ; il me disait non, il faut pas parce que «ça fait honte», voilà, c'est une chose que je comprenais pas ; et pis toutes mes copines me disaient : «t'as pas honte de courir après un indigène», parce que nous étions élevées dans l'idée que nous étions supérieures aux indigènes.» (janvier 1976).*

La rupture — provisoire — d'avec la première communauté de référence, la communauté polynésienne de Huahine, est ainsi rappelée :

*«(...) à Pape'ete, personne ne connaissait cette histoire, bon alors, on ne savait pas que j'étais la fille fa'a'mu de ce type-là ; alors d'avoir passé un an et demi en France [période pendant laquelle se situe le crime de son père adoptif], j'arrivais plus à bien parler tahitien ; ma grand-mère venait me voir, je comprenais ce qu'elle me disait, mais je pouvais plus arriver à parler ; après*

*je suis venue un mois ici, c'est tout de suite revenu hein ; eh bien elle a cru que je comprenais pas ce qu'elle disait, elle m'a parlé en français. C'était la première fois que j'ai entendu ma grand-mère me parler en français.» (Ibid.)*

La rupture transitoire avec le milieu polynésien est provoquée par son père adoptif lui-même qui préfère la voir prendre le côté *papa'a* :

*«Avec ton vrai père, il me dit, tu auras une éducation que moi je n'ai pas pu te donner. Parce que je suis restée comme les autres gosses ici, ben je parlais pas plus français que les autres, et je serais une petite nha qué, voilà.» (Ibid.)*

A partir de ces années, Thérèse vit avec ses parents dans une grande maison du quartier de Tipaerui, à Pape'ete. La sévérité d'une éducation à l'européenne de l'époque, assortie sans doute de la part de sa mère d'une éthique protestante qui, en Polynésie d'alors, est l'éthique tout court, l'amène à dire qu'elle est «vis-sée» : pas de sorties le soir, pas de «fréquentations». A cette époque (années 1930), une notabilité de la ville, le docteur Cassiau, maire de Pape'ete pendant un temps, la prend en affection et propose de l'adopter : nouveau détour, dans la région européenne d'elle-même. Elle ne gagne tout à fait son indépendance, comme c'est souvent le cas, qu'à partir de son emploi comme vendeuse dans un magasin de la place ; puis comme coiffeuse — sachant ce détail on ne peut s'empêcher de penser à la *mise en plis* qui modèle fidèlement la chevelure blond roux de Thérèse ; ces emplois l'amènent au contact régulier avec la minorité européenne de Pape'ete. Ses visites à Huahine se font plus rares, pendant toutes ces années, en tout cas c'est ce qui ressort de l'absence de toute mention dans les conversations. L'ambiance et les contraintes insulaires du Pape'ete de l'avant-guerre et de la guerre l'amènent à cotoyer l'ensemble de la minorité européenne y compris la fonction politique. Elle ne manque pas de le mentionner ; ainsi, parlant du «marché noir» :

*«Le pauvre Tahitien lui avec son bon il pouvait difficilement avoir du pain et ceci et cela, alors j'ai assez rouspété à cause de ça, j'ai fait du chantage à notre chef de rayon [là où elle était vendeuse] ; comme j'étais très copine avec Orselli [gouverneur des E.F.O. depuis 1943, voir ci-dessus]...»*

Et plus loin :

*«not' gouverneur c'était Orselli que je connaissais très bien.»*

Ou encore :

*«je connaissais très bien celui qu'a été amiral-en-chef là, Cabanier» [chargé de mission pour le Pacifique par le général de Gaulle]'*

Ou, à propos du procès des «volontaires» de 1946 :

*«... je connaissais très bien Montlezun qui était le procureur alors.»*

De cette période, elle dit pourtant :

*«Enfin j'étais bien placée pour savoir ce qui s'est passé. (...) Et c'est pour ça que quand y a eu cette histoire de de gaullistes [sic] et de pétainistes, franchement j'ai pas abandonné mes amis qui étaient pétainistes avant qu'il y ait cette histoire de... politique. Et c'est pour ça, j'ai dit c'est ça qui a tout tué à Pape'ete, parce qu'à Pape'ete c'était la vie idéale, c'était une vaste famille quoi. On s'entraidait. Maintenant y a des clans partout, tout ça me dégoûte et j'ai fui Pape'ete quand j'ai vu comment ça tournait.»*

Thérèse aurait fui Pape'ete pour «finir ses jours» à Huahine parce qu'aurait alors manqué, avec le «temps de la politique» comme disent aussi les Polynésiens, cette unanimité sereine qui constitue toujours un peu le rêve, sans cesse menacé, des communautés insulaires. Évidemment, c'est une figure de style, et la réalité, y compris les autres parties du propre discours de Thérèse, est plus complexe. Pendant toute cette période (la guerre et l'immédiat après-guerre) elle est effectivement en contact avec tout ce que Pape'ete compte, comme elle dit, de «haute maistrance», officiers, haute administration. Elle suit d'extrêmement près, en tout cas en termes géographiques, la montée du mouvement autonomiste, ne serait-ce que par ses contacts réguliers avec son oncle Pouvana'a 'O'opa, mais surtout avec les autres «demis» qui en sont membres. Elle connaît Florisson, le Caill, Tetua Pambrun ; dans les années 1955-1960, elle connaîtra John Teariki, et bien d'autres leaders locaux ; à cette période elle est même pressentie pour des responsabilités au sein du parti

autonomiste ; alors malgré son intérêt pour ces choses, elle refuse (elle dit à présent que c'est à cause d'une crise d'arthrite). En fait, dans les années de maturité c'est bel et bien sa socialisation typique de «demie» qui l'amène comme malgré elle dans des réseaux politiques, dont elle a tout le mal du monde à se distancier. Avec les nouvelles institutions locales (Assemblée représentative puis territoriale – où la représentation «demie» se trouve en force, il n'est guère de membre de cette catégorie qui puisse échapper au débat politicien.

Contrairement à ce que suggère l'expression polynésienne de «temps de la politique» (*tau porotita*), ce n'est pas la politique qui s'impose du dehors à la Polynésie comme une sorte de «deus ex machina» mais le donné socio-culturel polynésien qui investit comme malgré lui le discours politique, tant l'intrication des réseaux familiaux et d'interconnaissance est dense – de la même manière, en somme, qu'il était difficile à l'époque des luttes inter-territoriales à quiconque de ne pas se voir situer dans une «alliance». Cela est particulièrement vrai du milieu «demi», «sursaturé» par une endogamie comme par, si l'on veut bien me passer ce jargon, une endo-socialisation. Le cas de Thérèse est à cet égard caricatural ; fille d'un gendarme ayant finalement été en poste dans les séries de la colonie, elle connaît procureurs et gouverneurs ; elle est aussi nièce du leader autonomiste ; son institutrice de Ra'iatea est la belle-mère du futur député «autonomiste» lui aussi ; elle est très amie avec une demie de Mo'orea, en ménage avec un avocat connu qui a à connaître dans les années 1950-1960 de nombre d'affaires ; elle va elle-même pendant ces années se mettre en ménage avec un ex-gendarme (!), lié aux milieux «centristes» mais surtout désireux de faire carrière dans la politique.

Bien qu'elle soit discrète sur cette période, elle constitue sans aucun doute une période centrale de sa vie. La décision du retour à Huahine n'est pas le simple effet d'une lassitude devant ses allégeances multiples ou parfois contradictoires ; et qu'elle caractérise parfois, dans un langage d'une brutalité affectée qui laisse percer un conflit intérieur, en disant de la politique que c'est un «bâton merdeux» ; c'est aussi le moment d'une nouvelle expansion de son environnement sociologique ; la relation établie avec son compagnon, Brolski, est certainement importante dans ce mouvement de la vie de Thérèse. «Moi et Brolski», «Brolski et moi», cette relation envisagée selon tous les axes ne cesse d'affleurer dans son discours présent. Cette relation est aussi exemplaire d'un certain type de relation d'alliance de la Polynésie contemporaine, ou le caractère indifférencié à maints égards de la parenté amène l'un ou l'autre élément du couple à servir de «pivot» résidentiel. C'est le cas de Thérèse qui revenant résider à Huahine sur les terres de son 'opu maternel se trouve être ce pivot fixe, par l'intermédiaire duquel la relation de Brolski avec la communauté de Huahine peut s'établir. Thérèse se lance ; elle vend des terres héritées de son père à Pape'ete à l'Église catholique et récupère celles qui sont disponibles du côté de son 'opu maternel ; certaines lui servent pour sa propre résidence, d'autres sont vite données en métayage symbolique ; celles en indivision trop éloignées de sa résidence de Fare font l'objet de tours de *yahui* – production alternative – qu'elle néglige : elle est «chose compassion», *mea aroha*. Elle constitue alors néanmoins l'un des résidents et en somme des représentants (*ti'a*) du 'opu 'Oopa après que des ventes fictives aient sanctionné selon l'usage et après de multiples procédures la qualité de résidents ou de non-résidents des unes et des autres. Voici comment elle décrit les rapports des résidents de son 'opu de Huahine avec les non-résidents, et notamment de l'une de ses tantes maternelles mariée avec un homme de Porapora :

*«Elle [la tante de Porapora] a vendu ses droits de la succession de son père Pouvana'a à 'O'opa à ma mère pour que mon père lui achète en échange un grand terrain à Pora. D'ailleurs, parce qu'elle était installée à Pora ; parce que dernièrement il y a un de ses fils qu'est venu alors je lui ai dit y a pas de raison que vous veniez pas. J'ai dit si vous voulez enfin venez à Huahine, y a pas de raison que vous veniez pas enfin, moi je les reçois, toute la famille ici est prête à les recevoir. C'est parce que ma mère a vendu ses biens, enfin, ses, ses droits, que nous n'allons pas les recevoir (...). Chez nous y a pas de problème, y a quand même les traditions qui sont là, jamais je dirai à un cousin «vot' mère nous a vendu vot' terrain, vous n'allez pas, mea... Je leur ai toujours dit quand j'ai été à Borabora, j'ai dit que vous viendrez à Huahine, la maison là est assez grande, nous avons assez de terres pour... Si vous voulez vous installer hein je peux vous donner un coin. Là je lui ai dit encore à Pouvana'a na'ina'i [petit Pouvana'a, c'est-à-dire Pouvana'a fils] quand il est venu ; alors, y s'est mis à rire. Parce que un jour j'ai dit : «Pourquoi vous venez jamais à Huahine ?». En rigolant y m'a dit «Ben pisqu'on a plus de terres».*

*J'ai dit «C'est pas une raison et nous oia?». C'est pour ça je leur avais dit à tous, même si vous voulez pas vous installer sur les terres 'O'opa, j'ai quand même assez de terre pour pouvoir vous donner un coin (...). J'ai dit quand même, j'ai pas d'enfant, enfin j'ai deux enfants adoptifs, enfin ils en ont assez.» (Janvier 1976).*

Ce n'est pas suspecter la générosité de Thérèse de rappeler que la venue de la maisonnée de Porapora avec ses quatorze enfants aurait pu quand même poser problème ; en fait, comme elle le souligne elle-même à propos de ses enfants adoptifs, l'équilibre du rapport effectifs / surface disponibles («capacité de support») est toujours précaire ; et dans le cas de Thérèse comme dans celui de nombreux 'opu polynésiens, l'effectif résident maintient cet équilibre par une série de «dégraissages successifs» dont certains peuvent parfois prendre, en fait, l'allure de rapports de force.

Dans les années 1959, elle adopte deux enfants, une fille et un garçon : la fille, Moea, est issue d'un premier mariage de Broloski ; en 1977, lors de l'enquête à Huahine, Moea avait elle-même une petite fille que Thérèse avait immédiatement adoptée, arguant que la jeune fille ne savait pas s'en occuper ; Moea s'était vite mise en ménage avec un jeune Polynésien de Huahine, et la longue terre jusqu'à *tatahi* couverte de broussailles en désordre s'était soudainement défrichée ; la continuité résidentielle était ainsi assurée.

Pendant toutes ces années, Thérèse s'était associée à Broloski pour le faire connaître à Huahine ; maire-adjoint (*tavana piti*) d'un district lors de la communalisation de 1972, il avait pu se faire élire conseiller territorial de Huahine à l'Assemblée représentative ; la fonction lui avait échappé lors des élections territoriales de 1977, mais pour en récupérer vite une autre, celle de maire, aux municipales de la même année. A cette époque, Broloski «qui lui en avait fait trop voir» ne pouvait plus être considéré comme son compagnon ; mais c'est chez elle qu'il résidait lors de ses passages à Huahine. Au-delà des conflits et des coups pendables (c'est Broloski qui a mangé *'amu* l'argent de Thérèse, disait-on), la relation existait toujours, et l'on pouvait peut-être trouver la raison de cette étonnante permanence dans la qualité d'enfant «mal adopté», voire abandonné, qui avait été celle de Broloski, en laquelle Thérèse pouvait peut-être reconnaître la sienne propre, et où trouvait peut-être son origine cette sorte d'indulgence ou de laxisme maternel avec laquelle elle le traitait.

De la grande époque des années 1960, de cette association elle-même insérée dans le faisceau plus vaste des réseaux demis des Sous le Vent témoignent dans le hangar à bric-à-brac les deux énormes moteurs rouillés d'une goélette de transport, dans laquelle Thérèse avait eu des parts avant qu'elle ne s'échoue sur le récif est de Huahine.

Dans cette vie, tout s'était passé comme si le donné européen avait été remodelé par des schèmes culturels polynésiens, dans le sens d'une véritable «créolisation» au sens technique de ce terme – c'est-à-dire précisément *l'information* d'un donné socio-culturel par un autre, Thérèse parlait des «indigènes» qui devenaient dans d'autres contextes «nous», ce nous (*matou*) si expressif dans le style oral polynésien ; elle avait gravité autour d'hommes d'origine européenne, avait développé une relation stable avec un demi sans jamais cependant que cette relation hypothèque véritablement la continuité résidentielle qu'elle entendait assurer dans son propre 'opu maternel : elle était «quand même française», mais son «sang tahitien» lui disait que parfois «les indigènes» critiquant la France avaient parfois raison. Thérèse était bien *demie*.

Chapitre 7

QUELQUES SENS DE L'HISTOIRE



Voici bientôt «bouclée» la trajectoire de ce long itinéraire : dans l'introduction de ce travail, on constatait que les aspects sociologiques principaux ou essentiels de la communauté polynésienne contemporaine ne pouvaient s'expliquer par des considérations autres que symboliques et donc relativement arbitraires (Sperber 1974) ; d'où la longue excursion des deux parties suivantes, qui tentent là où c'est possible de discerner la marque de ces réinterprétations par les formes culturelles inconscientes, des conjonctures auxquelles la communauté polynésienne est soumise. *L'identité polynésienne* («maorie») apparaît alors comme un point virtuel que visent l'ensemble de ces réinterprétations, nullement comme un ensemble d'informations positives et intangibles ; et pas plus comme un ensemble de «coutumes» ou de traits culturels associés à un secteur traditionnel ; le lieu privilégié où apparaissent ces réinterprétations culturelles, inconscientes pour une large part, est la langue ; car, dans ce labyrinthe d'institutions — administration néo-coloniale, organisations paroissiales liées au protestantisme, économie dominée —, la langue *ma'ohi* met seule cette note d'étrangeté en laquelle se reconnaît la différence.

C'est ce qu'on voudrait faire sentir au lecteur avec les développements suivants qui, en guise de conclusion, tentent de cerner les écarts différentiels qui donnent toujours au tahitien contemporain ses spécificités, quand bien même les concepts utilisés désignent des réalités étrangères ; ainsi, la notion de colonie était rendue dans les années 1900-1950 par le tahitien *'aihuara'au*, qui ne signifiait pourtant au sens propre que territoire annexé par un *ari'i* et duquel il recevait des tributs. Ce n'est sûrement pas le moindre paradoxe de la culture polynésienne contemporaine que de s'être dépouillée de ses aspects les plus tangibles pour se confiner, mais de manière inexpugnable, dans ce bien particulièrement fragile, la langue.

Dans la préface de *Ancient Tahitian Society*, D. Oliver met en garde contre des tentatives de comparaison directe entre ce que l'on peut connaître de la langue tahitienne du début du XIX<sup>e</sup> siècle et la langue contemporaine (1974 : XIV) ; car, rappelle-t-il, le langage a considérablement changé. C'est certes vrai, et c'est un problème classique de philologie historique (Benveniste 1966, chap. XXVIII) ; mais notre but ici n'est pas de restituer exactement l'état de la langue tahitienne parlée au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais de relever ceux des concepts dont l'utilisation s'est conservée, alors que le sens en a été modifié par les processus historiques, et notamment par les processus «d'acculturation». Rien n'empêche ainsi de relever la manière dont leur permanence dans le temps est qualifiée, orientée, interprétée, par ces processus, et comment, symétriquement, certaines de ces structures sémantiques et symboliques ont pu orienter ces derniers processus eux-mêmes.

Une telle entreprise est évidemment et par définition incomplète, lacunaire, «en devenir» ; on n'a sélectionné quelques mots, repéré leur emploi dans les matériaux enregistrés, comparé leurs définitions lexicales avec celles du dictionnaire de Davies de 1851, que parce que l'on pensait que la modification de leur champ sémantique lui-même était cohérente avec l'interprétation des différentes phases d'acculturation décrites ci-dessus. Mais Émile Benveniste lui-même n'écrivait-il pas, dans sa contribution sur l'histoire du mot civilisation, que «toute l'histoire de la pensée moderne et les principaux achèvements de la culture intellectuelle dans le monde occidental sont liés à la création et au maniement de quelques mots essentiels» (1966 : 336) ; or, de la création de néologismes occidentaux à la transformation ou à la permanence des concepts tahitiens du XVIII<sup>e</sup> siècle, il y a peut-être une différence de nature, mais qui n'affecte pas la question du rapport entre formes linguistiques et symboliques et processus historiques.

#### *Hau.*

La notion de *hau*, de «gouvernement» et de «paix» traverse en tant que telle toute l'histoire polynésienne. D. Oliver consacre, avec sa prudence coutumière, plusieurs pages de son ouvrage (1974 : 1049-1052) à relever les différents emplois de ce concept, se demandant d'ailleurs au départ si les dénotés différents en français et en anglais de «gouvernement» et de «paix» correspondent à des synonymes ou à des continuités

sémantiques (1049). Or l'équivalence de la notion de «pouvoir» et de «paix» me paraît attestée par les différents dérivés du mot *hau* que l'on peut constater dans le dictionnaire de Davies : ainsi, on a *fa'ahau*, «faire la paix», voir *hau* : «veiller», «agir comme gardien», et en deuxième emploi : «causer de l'inégalité, faire qu'une chose soit plus grande qu'une autre, ou au-delà d'une autre ; voir *hau* (Davies 1851 : 67).

Or la remarque la plus significative d'Oliver est certainement celle-ci : «parfois *hau* apparaît se référer au gouvernement d'une tribu, parfois à cette tribu elle-même» (1052 ; traduit par moi).

Actuellement, le terme de *hau* est constamment employé pour référer à l'administration de tutelle, et, par association, aux affaires publiques ; il y a des «affaires du *hau*» (*'ohipa a te hau*), mais on a vu ci-dessus que le terme *hau* constitue une catégorie fondamentale de la périodisation historique polynésienne. Enfin, le concept de *hau*, ce n'est pas exactement le concept de «gouvernement», mieux rendu par le terme de *fa'aterera'a*. De ce *hau* tribal ou sous-tribal qui définissait la référence politique au XVIII<sup>e</sup> siècle au *hau* contemporain, qui se rapporte à une administration qui reste culturellement extérieure, il y a évidemment bien des transformations ; la plus évidente est celle qui fait passer du gouvernement ou du pouvoir *ari'i* tel qu'il se qualifie en fonction de telle ou telle unité territoriale, aux pouvoirs extérieurs : le *hau* britannique, le *hau* «protecteur» (*tamaru*), le *hau* français ; l'incorporation de formes politico-culturelles extérieures au donné polynésien est ainsi particulièrement mis en évidence. Mais comme le note à plusieurs reprises Oliver, la notion de *hau* c'est quelque chose de plus ou de différent que le simple exercice du pouvoir, que le caractère technique de l'autorité ; c'est indissolublement ce caractère technique et le nouveau «style» culturel que l'exercice de l'autorité introduit ; ainsi, dans le concept de *hau* en polynésien sont synthétisés, voire identifiés, le groupe ou la communauté exerçant le pouvoir, et l'ensemble de références de la communauté sur laquelle s'exerce ce pouvoir ; certes, *te hau* en polynésien contemporain, c'est l'administration française, non les administrés ; mais *te hau farani* c'est l'ensemble de traits culturels et sociaux qui englobent la vision contemporaine du système institutionnel dans lequel ils vivent ; de la même manière que «*hau* paraît parfois se référer au gouvernement d'une tribu, parfois à cette tribu elle-même» (cité ci-dessus).

#### *Fa'aterera'a.*

Au sens strict, le terme signifie «l'action de faire se mouvoir (*tere*) les choses ; un *tere*, c'est un voyage, et les «gens *ratere*» (*feia ratere*) ce sont des touristes ; de même, la notion de *terera'a* a une signification globale difficile à traduire sans périphrase, quelque chose comme «ce qui se passe» ; on a ainsi dans le texte précédent de Ruroa Tapi, *te terera'a a te fenua*, ce qui se passe dans le pays, l'aspect général du pays ; mais aussi *te'ohipa fa'aterehia i Tahiti*, ce qui se passe à Tahiti (lorsque Pouvana'a a 'O'opa veut avertir le général américain de Porapora). Il existe donc une association objective entre le mouvement et le gouvernement, deuxième sens et sens strict du terme ; on peut remarquer que la notion de gouvernement, en français, est construite sur la même base sémantique (gouverner, c'est tenir la barre, etc.). Il existe ici un écart différentiel d'abord parce que, dans son acception politique, la notion de *fa'aterera'a* désigne toute espèce d'élite du pouvoir, y compris l'élite religieuse protestante ; Ruroa Tapi parle à un moment du pasteur qui «*fa'atere*» l'ensemble de l'archipel des Sous le Vent. Le terme n'est pas inclus dans l'index de l'*Ancient Tahitian Society* ; Chez Davies on a les deux acceptions de «conduire une pirogue», de «guider et de diriger, comme dans les affaires nationales» (1851 : 75). Les deux termes précédents s'associent dans *fa'atere hau*, utilisé au XIX<sup>e</sup> siècle pour désigner les «premiers ministres» des gouvernements insulaires aussi bien que les «premiers ministres» au sens européen, aussi bien enfin que la même fonction dans l'administration tahitienne d'après la loi-cadre, alors que les «conseillers de gouvernement» sont plus ou moins pourvus d'attributions individuelles plus symboliques que réelles.

Assez curieusement, bien qu'on ait *fa'aterera'a ari'i*, le gouvernement *ari'i*, je n'ai pas relevé d'autres expressions apparaissant dans le cours de l'histoire ; le terme réapparaît avec la «communalisation» de la Polynésie, après la loi de 1972, et dont le terme est traduit par *fa'aterera'a 'oire*, «gouvernement des villes», ou par les «villes».

## Mana.

Si le concept de *mana* a sûrement quelque chose à voir avec les désirs répétés d'alliance avec l'Angleterre, voire avec les conversions au protestantisme, dans la mesure où l'ensemble des champs conceptuels et sémantiques qui lui sont liés décrivent très certainement certains faits saillants de l'arrivée européenne, ces champs sémantiques se «resserrent» au XXe siècle ; comme dirait Weber, le monde se «désenchante» (*disentzaubert*), ou plutôt les conceptions magico-politiques font place au pouvoir nu, à lui-même sa propre justification ; ainsi le mot *mana* actuel correspond assez exactement au «pouvoir» français, à la capacité de contraindre quelqu'un ; ainsi, Pita a 'O'opa décrit les chefs de district polynésiens de l'après-guerre, et lui-même, en disant que «notre *mana* n'était pas très fort (*puai*) «à ce moment-là ; quand' on a du/un *mana* sur (*i ni'a*) une terre, c'est en fait des droits sur cette terre ; etc.

D. Oliver note avec juste raison, à propos du concept de *mana* de la société tahitienne du XVIIIe siècle, que la littérature à ce propos a été si abondante et si peu rigoureuse qu'il n'est en somme plus question de s'y retrouver (1974 : 68) ; cela répond aux développements de Cl. Lévi-Strauss dans son introduction à l'œuvre de Marcel Mauss (in *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., 4e éd., 1968), qui parle à ce propos de «concept zéro». Il reste que toutes les acceptions relevées dans l'indexation de D. Oliver ont en commun l'efficacité de l'action sur le monde ; lui-même note en particulier l'importance de la compétence technique (*occupational skill*) dans la constitution des significations du mot *mana*, dans ce sens, la logique historique selon laquelle «découvreurs» et missionnaires ont été classés du côté des gens de «pouvoir» (*feia mana*) est évidente ; non moins évident est le diagnostic contraire fait à la suite de l'évolution ultérieure des événements, jusqu'à l'époque où le *mana* n'est plus que cette qualité propre de quelqu'un qui peut contraindre : d'où l'acception de *feia mana*, souvent utilisée par Ruroa Tapi, pour désigner les membres éminents de l'Église, etc. Dans cette acception, il y a quand même ceci de commun que le qualifiant de «gens de pouvoir» (*feia mana*) regroupe toujours actuellement, comme dans la société *ma'ohi*, une sorte d'élite qui s'oppose aux gens du commun, au peuple (*nuna'a*) ; d'ailleurs, en prenant le contre-pied de cette démarche explicite, le récent mouvement politique polynésien *'ia mana te nuna'a*, «Que le pouvoir appartienne au peuple», en accentue *a contrario* l'existence.

## 'Ai'a.

Alors que le concept de *mana* se resserre, le concept d'*ai'a* (qui peut actuellement être rendu par «patrie») s'étend ; Davies, on l'a déjà noté, donne pour *'ai'a* : «une contrée ou un endroit où l'on crée son foyer (*abode*) ; un héritage ou une portion de terre» (1951 : 14). Oliver note «*Ai'a* paraît lié avec le mot des Tumaotu *kainga*, «une terre où l'on a son foyer, une terre héritée ; litt. : «le lieu où l'on mange. Un héritage» (Dictionnaire de Stimson 1964 : 186) et avec le *maori* *Kainga* «lieu où le feu a brûlé, d'où lieu du foyer (*abode*), etc. ; lieu de résidence non fortifié ; pays ; foyer ; etc. (H.W. Williams 1957 : 81)». La notion de *'ai'a*, au XVIIIe siècle, ce n'est sûrement pas l'ensemble de la Polynésie, signification à laquelle voudrait tendre l'utilisation contemporaine du terme ; c'est d'abord un lieu sans doute situé dans une unité territoriale tribale ou sous-tribale, bien qu'il ne soit curieusement fait aucune mention de cette appartenance dans les définitions ci-dessus.

Le concept apparaît avec une résonance particulière dans les différents sous-groupements d'horizon «autonomiste» créés après-guerre : ainsi, le mouvement Here *Ai'a* (autour du pays natal), que Ruroa Tapi évoque dès 1946, mais on se souvient qu'à cette occasion un vieux du district de Maro'e, à Huahine, emploie le terme en référence avec ce même district, forme précisément transformée des anciennes unités tribales ; s'il existe certainement une référence commune au «pays» (*te fenua*) en tahitien, à l'ensemble des îles, les connotations sémantiques de *'ai'a* réfèrent d'abord à des unités résidentielles plus ou moins vastes ; on ne peut en tout cas nullement affirmer qu'il existe, sinon vis-à-vis d'un regard extérieur, une référence politique qui s'apparente au contour maximal et abstrait d'un État-nation à l'europpéenne ; c'est cette dernière visée qu'on peut néanmoins voir présente dans l'appellation du groupe politique Here *Ai'a* ; il s'agit en effet de rappeler, contre l'idéologie de l'assimilation, que l'archipel polynésien est un «pays» (par opposition à l'administration de tutelle et généralement à la métropole). Il est certain qu'actuellement les Polynésiens contemporains désigneraient comme leur «patrie» à la fois l'île ou l'unité territoriale où ils résident et l'ensemble de l'archipel ; il reste que le concept historique a, lui aussi, enregistré les processus retractsés

ci-dessus, celui notamment qui fait passer de la mosaïque des unités territoriales insulaires ou inter-insulaires à l'appartenance indifférenciée à une collectivité coloniale sous tutelle.

### *Rapae.*

La notion de *rapae* connote tout ce qui est «extérieur», voire «étranger» ; parlant des rapports que les gens de Tuamotu entretiennent avec de nouveaux arrivants, P. Ottino cite M. Proust : «à Combray, une personne qu'on ne connaissait point était un être aussi peu croyable qu'un dieu de la mythologie (...)» (*A la recherche du temps perdu, Du côté de chez Swann*, in Ottino 1972 : 322) ; si le fait d'être «étranger, de l'extérieur» est certainement moins marqué dans les Iles de la Société que dans une zone périphérique comme les Tuamotu, la notion de *rapae* de l'extérieur reste un qualifiant fondamental ; Ottino note avec juste raison que cela est parfaitement cohérent avec les faits résidentiels, qui déterminent directement l'appartenance à un groupement. Quelqu'un «de l'extérieur» (*no rapae*) peut toujours, notamment, constituer une nuance virtuelle pour les terres ; plus généralement, et toujours dans le cadre des faits résidentiels, quelqu'un de l'extérieur est vu de manière plutôt négative, péjorée, ou craintive.

Mais l'extérieur de quoi ? Il s'agit souvent, toujours du fait de l'importance des facteurs territoriaux et résidentiels dans l'organisation sociale, de l'extérieur d'une île ; il est donc probable qu'il s'agisse, de manière en somme symétrique à la signification de *'ai'a*, de l'extérieur d'unités territoriales considérées comme le point de référence. Le seul sens que donne Davies est «à l'extérieur», «du dehors» (1851 : 221). Il y a ici la même ambiguïté que dans *'ai'a* puisque l'extérieur c'est aussi bien tout ce qui n'est pas l'archipel, tout ce qui n'est pas une île dont on est originaire ; dans ce sens, la référence des communautés reste souvent insulaire.

Le changement et l'échange.

### *Tauira'a.*

Le mot constitue le concept fondamental utilisé par les Polynésiens pour parler du «changement social» : ainsi, le pasteur Terito'o : «du fait des Européens, des changements (*tauira'a*) se sont produits dans les anciennes coutumes *ma'ohi*» ; or, contrairement à l'acception française du mot changement qui ne fait que démarquer une période d'une autre, le terme *tauira'a* en polynésien signifie indissolublement «changer» et «échanger» ; comment mettre mieux en évidence le type de rapports *contractuels* avec l'Europe que j'ai essayé de mettre en évidence notamment en ce qui concerne le XIXe siècle. Ainsi Davies donne pour *tau* : «un prix, une compensation, (voir *ho'o*) ; échanger une chose qui ne convient pas contre une autre» (1851 : 260) ; le dictionnaire de Lemaître donne «changer, échanger». Que le changement soit indissolublement vu comme l'échange, voilà une constatation qui pourrait à elle seule résumer cette histoire polynésienne articulée autour de «contrats» et de leur échec.

### *Tao'a / Tauiha'a.*

Il s'agit d'un couple sémantique, autour duquel s'organise tout le réseau commercial historique ; pour *tao'a*, Davies donne «propriété ; biens de toute nature» (1851 : 248) et Lemaître : «objet, bien, propriété, richesse», puis «cadeau» ; le mot *tauiha'a* est absent de Davies ; Lemaître donne «ustensiles, objets usuels, meubles» (1973 : 121). On ne peut négliger l'hypothèse d'un oubli chez Davies ; il reste que lors de la préparation du fameux dictionnaire dans les années 1820-1830, l'importation de biens manufacturés (dont Ruroa Tapi décrit à plusieurs reprises la pénétration lors du XXe siècle) était peu significative.

Ce couple de termes décrit l'ensemble du mouvement commercial au travers duquel l'archipel tahitien a communiqué avec les puissances occidentales ; ainsi, on se souvient que les premières exportations de Ra'iatea (arrow root, café) sont décrites en 1823 par les diacres comme des *tao'a* ; les *tauiha'a* pénètrent la Polynésie selon un mouvement inverse ; de ce point de vue, la langue paraît retenir la constatation selon laquelle les Polynésiens ont payé les ustensiles avec leurs biens ; cela est cohérent avec les processus historiques que l'on a retracés, fut-ce au prix de l'oubli sur quelques médiations nécessaires à la poursuite de cet échange.

La beauté, la propreté, le «possible» et l'indépendance.

*Nehenehe / Nahonaho.*

Un certain idéal esthétique est certainement un trait commun à tous les individus qui participent, à titre plus ou moins direct, de la culture polynésienne contemporaine ; la beauté est extrêmement valorisée. Pour notre propos, on peut remarquer que la beauté s'associe souvent à la nouveauté ; quelqu'un me dit ainsi un jour qu'une maison de style bungalow américain, agrémentée d'une cheminée à la Walt Disney, avoisinant les anciennes structures lithiques de Maeva, à Huahine, «était» très belle (*purotu roa*). *Nehenehe* a un champ sémantique un peu plus vaste que *purotu* ; l'insistance sur la beauté s'y marque notamment en ce que ce qui est «possible» est «beau» : on peut donc demander en polynésien «est-ce que ce serait beau de nous rencontrer demain ?». Mais l'association entre beauté et nouveauté prend un relief particulier lorsqu'on sait que le mot *'api*, nouveau, signifie aussi «jeune» ; d'où peut-être la remarque de Ruroa Tapi selon laquelle les hôtels de Mo'orea des années 1970 sont des «images de la beauté» (*huru a te nehenehe*).

Cette structure sémantique apparaît particulièrement nette avec l'emploi du doublet de *nehenehe*, *nahonaho*, dans le champ sémantique duquel s'associent la beauté et l'ordonnement des choses ; quelque chose de *nahonaho* est à la fois «ordonné» et «beau». Or c'est ce terme qui est utilisé dans le fameux concept de «l'ordonnement par l'Europe (*te fa'ananahora'a popa'a*) qui décrit les aspects, considérés comme positifs, du processus d'acculturation. Car, comme me disait le même pasteur Terito'o, les «coutumes européennes» sont des coutumes propres (*mā*) et agréables à l'œil (*nehenehe mata*). De même, Mama Teiho, propriétaire d'une buvette sur le quai de Fare, avait changé les vieilles tables en bois pour des formicas rutilants : «c'est *nahonaho* comme ça», me disait-elle. Dans ces remarques cursives sur la beauté perçue toujours cette même fascination pour une certaine maîtrise technologique, une certaine maîtrise de la nature que l'on pouvait constater dans l'enthousiasme tahitien de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle pour tous les objets manufacturés.

*Mā.*

La notion de propreté est certainement connexe à celle de beauté ; Levy dans l'ensemble de son livre insiste sur cette notion ; Davies retient l'idée de «non polluée», sûrement encore très vivante à l'époque où son dictionnaire était écrit. Étant donné que le pollué avait dans les anciennes conceptions quelque chose à voir avec la dégradation de choses, on peut peut-être comprendre comment la maîtrise technologique occidentale peut être associée à l'idée de «propreté».

*Ti'amā.*

C'est sans aucun doute le même concept que *mā* qui rentre dans ce mot qui, on l'a vu, joue un tel rôle symbolique dans la conscience politique polynésienne contemporaine ; et être *mā*, c'est aussi «se suffire à soi-même» (Lemaître 1973 : 69).

## ANNEXES

Monday Nov. 14<sup>th</sup>

For convenience sailed about 2-12-30. After with the Brethren went to the most eligible spot to build upon, in doing which good and things we had chiefly in view. Water is very scarce in this place it is favoured with abundance of excellent water, and therefore we had had the want of it the more.

Examined three different places in each of which there is some water found upon the middle and nearest to the place where ships anchor, acquainted the Chiefs with our choice which did not seem to please, they said the place was solitary and too much inland, the Chief whose name is Tereva then went with us to look for another place, and at last we fixed upon a spot near the place Capt Cook built a House for Tereva in 1777 where water seems procurable by digging and the distance is not great from a spring of water in the place we had first fixed upon. Agreed to build three Houses in the native fashion to be nearly contiguous forming a triangle enclosed by the same court the place is on a rising ground open and airy, but the ground is not good for garden purposes, yet probably yams may be cultivated there to advantage. The Chiefs promised to build houses for us, and order their men to begin the work immediately. Consulted Tereva and her husband about making presents to the Chiefs, they recommended to us to consider Tereva in the first place and Tereva's wife, this last is the daughter of Teheva a principal Chief of Raiatea she is reckoned as supreme in this island, and is intended to be Tereva's wife she has next two sisters and a brother each of which might have a small present, as also the daughter of Arofaa.

Mr. Usher delivered a letter, which he had from Mr. Hopton High. Hopton, but had forgotten he had it, it was from the Baptist missionaries in India the following is a copy of it. From this, it is evident that our letters to them by the general Hopton had not been received at the date of this.

Tuesday Nov. 15<sup>th</sup>

Made a present of a musket to Tereva Arofaa's brother and another to Tereva's wife it being not convenient to get at our things we could not make a present to the others that expect it, they were given to understand that something would be given to them also when our boxes are opened.

A great scarcity prevails here, hitherto we have been well supplied, Tereva and her husband send us fish almost every day, also make Cocoa milk the weather very warm and sultry since we came here.

Wednesday Nov. 16<sup>th</sup>

Had several large fish sent us, the best out white Salmon which is very excellent fish and also the Banabo, the heat seems to be greater here than usual at this season there in the morning 80 noon 93 even 84 had a prayer meeting in the evening.

Thursday Nov. 17<sup>th</sup>

Some of the people around us seem to be in want of necessary food, as our strangers here are abundantly supplied, may the Lord make us able to send some flour and Rice we brought with us, is at the present time out of our hands to us. It is a great blessing to us.

— Une page de Journal de John Davies à son arrivée à Huahine consécutive au désastre de 1808 à Tahiti : «A qui offrir des cadeaux ?» —





Wednesday Aug. 26<sup>th</sup>

(3)

A great number of Canoes arrived from Raiatea, in some of which were Tapa, the principal Chief, Apave his wife, and his two daughters Maikara and Techutee, Gafaaora, the chief of Pooa-basa and his wife and daughter with a great number of their men. In the evening a very large Congregation assembled for worship to which I spoke from Gal. 2. 17. The week shall be turned into hell.

Thursday Aug. 27<sup>th</sup> The Raiateans have been very troublesome to me this day, teasing me for speaking books & the few I had left I gave to Tapa, the principal Chief, that he might distribute them do he thought proper among his people.

Friday Aug. 28<sup>th</sup> The Raiateans are still very rude and troublesome, far more so than the Tahitians used to be. Called a very large congregation, the place of worship being far too small, many of the Raiateans attended.

Saturday Aug. 29<sup>th</sup> Distributed Scripture lessons among both of the Raiateans and Pooabassians as are likely to use them.

Sabbath Aug. 30<sup>th</sup> Capt. Brewster and a number of his men attended the English Service. The congregation of natives was upwards of a 1000 in the morning but not quite so large in the evening, stood near the door of the place of worship, that those outside might hear as well as those inside. They in general appeared very attentive, while from Gen. 29. 25. I was endeavouring to improve the history of the dreadful overthrow of the cities of the plain, and in the evening speaking from Luke 17. 32. Remember Lot's wife.

Monday Aug. 31<sup>st</sup> Attended another funeral & revival, and in the evening the meeting with the people, had a long conference with some of them on the Origin, Signs and Implications of pride, beside several other subjects of importance.

Tuesday Sept. 1<sup>st</sup> Attended another funeral, and endeavoured to impress the minds of the people with the necessity of considering our latter end, and preparing to meet our God.

Wednesday Sept. 2<sup>nd</sup> The Active came on with 10 others & 40 passengers from Tahiti. Spoke to a large congregation in the evening from Gal. 2. 17. The people very attentive.

Thursday Sept. 3<sup>rd</sup> The children busily employed in dividing some property sent by their Mother from P.S. 1. week.

— Davies (Huahine 1817) S.S.J. 4 :  
 «Un grand nombre de pirogues arrivèrent de Ra'iatea, dont celle de Tapoa le chef principal.» —

Translation of the enclosed letter from  
Tamatoa the King of Raiatea to the Directors  
of the London Missionary Society.

Raiatea. July. 9. 1822

Dear friends!

May you have health & peace Brethren  
through Jesus Christ our true Lord --

think, This is my speech to you brethren, dont you  
of your money, that it is lost, we are collecting prope  
to purchase the money that has been consigned, & if we  
sufficient property is collected we will return <sup>the money</sup> it you, the  
persons to whom the money belongs, dont you think the  
the debt wont be liquidated, it will truly, we will see  
the ~~the~~ means of payment. Dont you say - that we did  
not collect property to purchase ships, - a ship is good -  
for by its means useful property will arrive at our land  
& our bodies be covered with decent cloth, But this  
is another good of the ship, When we compassionate  
the little lands near to us & we desire to send two  
from among us to those lands - to teach them the  
Gospel of Jesus Christ - the good word of the Kingdom  
Behold! two of our number have gone to Raiatea &  
at Raiatea are two others belonging to us, they  
are teaching the word of Jesus Christ to those two lands  
that did not know the name of Jesus Christ, & they  
are showing them the path of salvation, We have  
received all the deceitful lying gods from Raiatea, & we  
are now in our possession, & the Raiateans are worshiping  
Jesus Christ the true God,

My heart is rejoicing greatly that you send  
Missionaries to our dark land & we now know  
the true God, We are subscribing our little power  
to the Missionary Society for the causing to grow  
of the word of God - This is another good thing

- Tamatoa chef suprême de Ra'iatea aux Directeurs de Londres :  
«Ne croyez pas que votre argent soit perdu.» S.S.L. 4 Annexe à une lettre de Williams et Threkeld. -

of our Ship, when we desire to see their faces again  
or send little properties to them. (meaning the Bales  
of ironaries they send) we have the means; letters will  
also reach them by which they will hear & know the  
good word we are bearing, & learn from us, by means  
of this ship they will know all the good customs  
it has to act. My heart is much pleased that  
you gave <sup>or lent</sup> your money by which means our ship  
is obtained & our bodies will be benefited

May you have health & peace in your  
dwelling at Portane through Jesus Christ  
Tamatua King of Raiatea  
City of David.

Suffice to say that this letter was not  
dictated by either of us & we never saw  
it or a copy of it till Tamatua sent  
it to us to translate - Teuapoko  
of Tahaa, Moai & te Jacora of Poropora  
did not know of Tamatua's writing or  
they would have joined heartily in expressing  
their sense of your goodness

J. Williams  
J. E. Throckmold

È Mea i me ma È

Ra'iatea 1823

Jaorana outou ia Jesu Christ te tatau ma  
 È te parahi-raa e Paratane ma, e te faatolu ma i te p  
 a te tatau Fata, Te ra mai te taa no te Society o'u  
 i Ra'iatea nei, e riro paha e I tane, aore ra i ita  
 ma'itai hia, na outou ia e taa ma'itai ho, e taa ma  
 tahi pac taa no te Society, aore hoi e paoro i taa  
 taa ma'itai paha ra, e riro faaita adu ai, Ma taa  
 atuma auai te tahi pac taa i mania hia adu ia il  
 moreland ra? Ma taa adu i oua ra, e papai mai outou  
 i te parau ia ite matoru i te moni i noaa i taa taa  
 e te ma'itai-raa hoi o te pia, e te imo ma hoi o te pi  
 eaha ra te taa ma'itai? o te pia auai? e o te moni  
 aore ia e te vava auai? e pia te taa ma'itai ra,  
 - papai mai outou e o te pia te taa ma'itai, e te moni  
 taa ma'itai ra? o papai mai e, o te moni te taa ma'itai  
 te manaa ra outou e, e taa ma'itai te taa ma'itai, e pa  
 - pai mai e, e te vava, e faite paha mai outou ia m  
 ia ite ma'itai matoru e, e pia te taa ma'itai, e faite  
 outou mai hoi outou i te moni i noaa i taa taa  
 hia adu ia U'est moreland ra, ia ite matoru, ia ite  
 matoru rava-raa i te taa i te mania ma'itai i m  
 nei, e ia taa adu te taa i faaita hia adu i te m  
 paha, e ia hooa ra, e faite mai a outou ia m  
 i te moni i noaa mai ra, e adu paha ra, e te  
 e, e adu paha ra, e te ma'itai

- Les diacres de Ra'iatea :  
 «Quels sont les bons produits commerciaux ? » (1823, S.S.L. 4) -



with great joy. The houses looked  
the sea came on the beach and left  
prodigious heaps of fish behind. The  
smell they would ever feel before no  
more.

November

Friday This is a day to be remembered.  
The people here estimated that they do not  
see the good of those weekly gatherings  
they are therefore to be discontinued. A woman  
has been put out of communication  
this evening, who was suspected to  
mislead the eyes on suspicion. Her crimes  
are now fully explained. Dreadful indeed  
are the effects of her. The nation's mind  
is in every respect destructive to  
chastity, virtue and purity. The natives  
have always said & the houses do not now  
continually urge for the gratification  
of their own vile affections that give  
concern here. The monthly discharge or  
have large breasts well man have been  
with them that after that they young  
female begins to grow tall & handsome  
I am fully persuaded that there is <sup>not</sup> <sup>one</sup>  
of 9 years old in all these islands who  
has not been deflowered. Most dreadful  
Deed is the effect of that vile association  
which the natives are easily found. At present  
there are acts of debauchery unknown in  
the worst times of Dotatoy. The Royal fami-  
ly are the foundation of all vice. About these  
persons every vile fellow takes a page,  
laughts at the laws & sets the judges at  
defiance. First there are five slaves  
those vile ones. The Queen always has  
a host of vile girls about her persons who  
are conf. Dricks. There is therefore a set of vile

— Une page du journal d'Orsmond :

«Les gens ne voient pas l'intérêt de ces réunions hebdomadaires.» (S.S.J. 6, 1827 Mo'orea). —

it meet the approbation of the kind friends that sent the box &c. if an attempt was to be made amongst the girls in the Institution at Apanaitia. Please to enquire of our friends and let us know by your first communications to us.

We received your letter of the 11<sup>th</sup> July 1827, and we have just received a duplicate of the same; but as peace and harmony had been restored between the parties to whom about of that letter referred, it was unnecessary at that and report as you desired. We have also received the duplicate only of your letter of 19 January 1828 (wherein you refer us to that of 11 July 1827). We have answered to some parts of the letter of 9 Jan 1828 - The other parts containing the Resolutions, and Advice we shall endeavour to pay due attention to thereof, for the good of our own souls, and also for the benefit of the Mission in general.

The Receipts for the Bibles sent home on Mr. Campbell's Exp. in the Colony have been received, and we have preserved your remarks about not taking Bibles on Individuals in the colony. The Directors intend in future to sell all the Society's property for ready money (if we can), and forward the same to you at once containing what money is now in hand accompanied by a letter from Joseph the Sec. and translated by Mr. North, who is on the spot will be forwarded by Capt. Erment of the Schooner. There is some quantity of coconut oil now in hand at the different Stations which will be sold when opportunity offers and the proceeds forwarded to you. Oil and Arrow root are now becoming articles of great trade in the Islands. We often have two and three vessels purchasing at the same time. So that it is only those that love the Word of God that will subscribe their property to the Society. The greater part of the people prefer purchasing property with all the oil they can make. This was not the case in the first years of the Society. Almost all the people gave it being a kind of general thing which could not last. We are sorry to observe that the Directors should

- Darling, Tahiti (1829, S.S.L. 7).

«L'huile et l'arrow root deviennent des produits commerciaux importants. Nous avons souvent deux ou trois navires en rade au même moment; aussi sauf ceux qui aiment la parole de Dieu nous transmettons leur production. La plupart préfèrent la consacrer à acheter des biens. Il n'en allait pas ainsi dans les premières années».

in march next. If the Chiefs meet and  
convene face to face we shall have a stirring  
peace.

A great change is taking place yearly  
in the habits of our people. Their in-  
dustry is now ten-fold to what it was.

The great stimulus to industry is  
two fold 1st the lawful demands of  
the Chiefs, and 2nd a desire for Euro-  
pean property. The lawful demands of  
the Chiefs require that the Amal-  
gameri & the tan-ti-ri or little people  
should spend some time at their hand to  
meet such demands, and the desire for  
European clothing in particular stimulates  
the people to labour, in cultivating po-  
tatoes and other vegetables - to labour as  
carpenters, sawyers, and in cutting abo-  
timber &c. for ship building &c. But  
honest industry is in immediate connection  
the great object of the Director, it is  
I apprehend the matter of rejecting that  
change so favourable is in progress.

Our regular religious exercises (continued)



in cropping and warping about  
each other in all directions, was to  
me, most interesting & could have  
lingered a long time to examine  
but time and thirst would not allow  
it. But I suppose you have had a  
better description by the missionaries  
themselves. They have plenty of  
work before them may they prove  
able workmen, and very effective.  
You will see from our public letter  
that there is a considerable altera-  
tion in Borabona for the better,  
there has been a great increase  
in the Church, at Papeau still  
continues a principal strength  
Most of the old disturbers have  
of or been killed and the young ones  
seem very diligent. (I have no good  
thing to say of Raiatea & Tahaa. They  
were got to with thro' Mr W's frequent  
absence and at length being totally  
left in the most trying time, they  
are with difficulty tamed. Mr Barff  
write pleasant things of Raiatea  
but he has the knack of always looking  
at the best side of the picture. And he  
unfortunately often looks at the dark  
side. I suppose your family is greatly  
comfortably settled. Ours is grown up  
nearly the boys if they will be diligent  
will get on pretty well. The girls have  
but very poor prospects. May we, by  
faith be enabled to say the Lord will provide

— Platt à son frère en Angleterre (Ra'iatea 1839, S.S.L. 12) :  
«Mr. Barff a le chic pour voir le bon côté des choses.» —

been pursuing the same plan as they do at Huar-  
line, something approaching to the compulsory sys-  
tem. In this plan the Governors are the collectors,  
they appoint the sum each individual is to  
give. I think the Director cannot approve of such  
a course, as it is entirely inconsistent with the  
principles of their Society; but as the oil was  
wanted, I considered it best to receive it; for  
although many gave it because they feared  
the Governor, yet they would not receive it  
again had it been offered to them. Through the  
Governor might not actually inflict punishment  
upon any who might refuse to subscribe, yet  
the people have the impression upon their minds  
that such would be the case, & nothing but  
such a feeling, induces many to give. The  
people are always taught to obey the commands  
of their Rulers, & by refusing obedience they expose  
themselves to the penalty of the law. This year,  
we have adopted the same plan at Tahaa, as is  
pursued here, & have put the subscription upon  
what the people call, the *hina'aro* desire. Pro-  
bably so much will not be subscribed as last  
year, but we shall have the satisfaction to  
know, that no compulsion has been employed  
by the Political powers. I am convinced that  
nothing will be eventually lost, but on the con-  
trary, much gained. By keeping prominently  
before their minds the importance of the work, &  
the moral obligation they are under, to their  
Divine Creator & Redeemer, we may hope that  
we long their contributions to the Society, will  
be considerably augmented. They wish to see less  
of the trading system among their Missionaries.  
I am confident, that has done much to decrease  
their confidence in the Missionaries, & has been  
an impediment to their subscribing.

— Extrait d'une lettre de Charter (Ra'iatea, 11 avril 1843, S.S.L. 16) :

«Nous avons adopté pour les souscriptions la solution basée sur ce que les gens appellent le *hina'aro* le libre désir (...). Ils veulent voir les missionnaires commercer moins les contributions obligatoires étaient pour beau-  
coup dans leur perte de confiance.» —

№ 11 1845

Ehoaimoe

Laoranaoa

E Te ravena a ite ohi pama itai

Tei emai nei Tamatou ta o a rii ia u hau

Huahine nei motema ma ohi pama itai

Tei tenahina a atau atao nei etorua hu

ru paumu e motia kapa

Tau ia kapa mo atu ia o ma motau a ohi

Bama itai nei Te aru hano a nei amato u

Te Tomatou mau ta e e Barahi ite Boimi

e Te maru Bohe ma Be a Be a hoimato u iho

Tei emei Tara ani e Burena otou

iamatou ia Ta aonahia ite emei atinahi

Laorana e ia Paetu

Baimata Te Ba Bai Barau

Te te Nofu Barau

no te

Society Madua

— «Les Français font des ennus. Priez pour nous soulager de ce grand malheur.» (Le secrétaire de l'Église de Huahine aux Directeurs de la L.M.S., mai 1845, S.S.L. 18). —

N<sup>o</sup> 15

Traduction d'un document soumis par l'indigène  
Mbaro de Houahine sur le voyage de Pomare aux Sous le Vent

Dans le mois de Juin, de l'année 1818, le navire anglais à deux mâts, la Northolow - partit au large du port de Pape à Houahine - Pomare se trouvait sur ce bâtiment, ainsi que quelques personnes qui l'avaient suivi depuis Oaiti (j'étais alors près de Orarua, les missionnaires n'étaient pas encore arrivés). Ce bâtiment se fut ancré à Houahine, il fut visité par Oahaa, Faaita, Caarocari et Tororocotte nommés Pomare depuis Houahine; - ils mouillèrent à Maarara - et j'ai vu que lors de l'arrivée de Pomare à cet endroit, un grand nombre de personnes vinrent le saluer parmi lesquelles Tararata Roi de Raiatea, Poua, peho prince de Oahaa, et Uapoa qui était alors très jeune. Au moment où Pomare aborda, on lui apporta le Nara faa hoburacore il donna deux semaines en cet endroit, et fut visité ensuite par Houariri à Uaitira, les princes du monde et alors à Maarara, ils s'en furent depuis à Uararoro, c'est là qu'on lui apporta le Nara faa hoburacore on lui apporta également le Ahu ote, et après cela, un grand présent de porcs et provisions, appelé Faamua lui fut aussi offert - Faamua est le nom de ce présent en ce lieu-ci, mais à Oaiti on l'appelle Evareu - tous les districts de Raiatea furent apportés à Faamua à Pomare - je ne sais si le Houaraha puaa lui avait été aussi présenté, mais le Gouvernement de cette terre lui fut prudemment donné par Tararata - j'ai aussi entendu dire, que durant son séjour à Raiatea, deux messages furent envoyés par Nari et Cyfacora, et vinrent de Borabora pour lui donner le Houaraha puaa - sa fille fut nommée Tuna et on lui donna le nom royal de Pomare - Ce fut le 1<sup>er</sup> Octobre de l'année 1818 que Pomare mouilla au rivage de Raiatea - le navire jeta l'ancre au dehors de Uaparaava lorsque Pomare aborda, on lui offrit le Nara faa hoburacore et après cela on lui donna le Ahu ote et le Faamua uaki qui fut offert par les huit districts réunis et le missionnaire, et le troisième - le Faamua uui lui fut aussi donné par Orarua, Houaraha et par Caarocari dont le père Maahine était à Oaiti - c'est pour cela qu'il lui offrit ce présent - Les princes qui se trouvaient alors ici étaient Houaraha qui avait en ce temps la le Gouvernement pure que Oaiti était à Oaiti Orarua, Uararoro, Uararoro et Uararoro étaient également ici - Houaraha se trouva à Maarara on le vit aussi être resté par son père - Le Houaraha puaa ne fut point donné en ce lieu-ci.

- Un témoignage "pro-français" aux Sous le Vent

- Un témoignage «pro-français» sur les droits politiques de Pomare II aux Sous le Vent (Assemblée générale des chefs de Tahiti de 1845, A.N.S.O.M. A 34). -

mais le Gouvernement lui fut réellement remis, lorsque on lui porta le Parré -  
Pomare d'un autre côté et lorsque le fin de ce mois d'octobre fut arrivé, il prit son  
trône. - Pomare était le Roi de toutes ces terres sous le nom Hautila comme  
le Gouvernement de Mouhioara jusqu'à l'arrivée de Arakara, à qui il fut  
donné par Oronoroa, et Oronoroa, le pavillon qui fut hissé ici est le même  
que celui hissé à Créte, et de même toutes les constructions construites ici pendant ce  
pavillon, l'année dans laquelle le Gouvernement fut reteté des mains de Hautila,  
et vint à Arakara. - c'est l'année 1819. - Lorsque le Humahua qui  
est présente (au Roi) en cette île, voici quelles sont les paroles de l'orateur.  
Voici le Humahua que nous te remettons, unis par Humahua jusqu'à  
ce que tu aies nulle en toi-même le Gouvernement de cette terre, mais si tu  
viens coupable de tu maltraiter le peuple, ou si tu annule la justice, de  
Humahua sera repris par nous et porté à quelque un autre, prends donc  
garde. - Arakara mourut en l'année 1821. - et après lui Oronoroa fut  
Roi, elle remit alors de Créte, mais ne demeura pas longtemps ici, et retourna à  
Créte laissant un homme nommé Oronoroa pour tenir le Gouvernement  
Arakara. Cependant dirigea toujours le Gouvernement jusqu'à sa mort, le 3 jour  
1823. - Oronoroa alors ici lorsque il alla à Borabora, mais ne demeura pas  
longtemps. - lorsque Pomare fut ramené à Créte, il mit ici et après avoir  
séjourner ici pendant deux ans - il se rendit à Borabora. - Lorsque Borabora  
vint ici en l'année 1829 le Moia fut remis à lui, et le lendemain  
suivant, le Moia fut remis à lui également offert par tous les hommes, Oronoroa et  
Oronoroa conjointement ainsi à la présentation de ce Moia, le Moia  
Moia remis lui fut aussi remis - et le pavillon de Créte fut hissé sur le lieu  
de la reine. - et lorsque l'on offrit le Parré remis à Pomare, on lui dit  
comme nous en de tes enfans comme tête et dos (au dessus) dessous et il sera nommé  
Oronoroa. - cela fut couronné par Pomare, et il fut unanimement  
commun qu'il serait le futur Roi de Mouhioara.

Pour faire connaître que les paroles écrites ci-dessus sont des paroles véritables  
j'écris au dessous mon nom, en ce 28<sup>e</sup> jour d'octobre de l'année 1845.

Signé: Moia.

Pour traduction sur l'original indien

Signé de l'Empereur du Gouvernement

Signé: H. de Robillard.

Pour copie conforme.

Le Commissaire de marine chargé de son exécution.

Le Gouverneur Commissaire du Roi.

Borabora

Oronoroa

à bord du bâtiment des M. B. Grampus.  
Taïti, 30 juin 1857.

Que le roi Dieu fasse signe la paix parmi vous,  
Chefs et peuple d'Huahine.

L'Amiral George Seymour, participant à  
l'intérêt que le gouvernement de la nation britannique  
ont toujours montré pour votre bonheur, se résout  
à vous donner quelques avis avant de vous quitter.

J'espère qu'ils seront accueillis avec cet esprit  
bienveillant et amical qui a toujours été le  
votre jusqu'à aujourd'hui dans toutes vos relations.

Aujourd'hui l'île d'Huahine est indépendante,  
et vous êtes libres.

Le gouvernement anglais ayant toujours  
contribué à votre bonheur, ne désire <sup>pas</sup> intervenir  
dans vos affaires pour autre chose que pour  
~~vous~~ faire assurer la continuation de votre liberté,  
et en y ajoutant la joie et la prospérité.

1<sup>o</sup> La déclaration de votre indépendance vous  
a entièrement <sup>libérés</sup> du nouvel état de choses qui règne  
à Taïti. Si des troubles venaient à surgir sur cette  
île ou sur ses dépendances, vous agiriez sagement

aux chefs et au peuple d'Huahine.

X en évitant d'intervenir, et en vous abstenant  
d'envoyer des renforts.

Chefs! Il est très-désirable que vous demeuriez  
dans vos propres îles, et que votre présence et votre  
exemple encourage le peuple à être industrieux.

2<sup>o</sup> Les pavillons de toutes les nations ont droit  
à un égal respect; - accordez donc une égale protection  
aux personnes et aux propriétés des étrangers qui  
sont autorisés à résider ~~sur l'île~~ <sup>à l'île</sup> ~~de l'île~~ <sup>de l'île</sup> sur  
l'île des dépendances.

Les lois ne devraient pas être plus favorables à  
l'un qu'à l'autre.

Réglez cela avec justice, et agissez avec impartialité,  
modérant les droits de port.

Alors, vous serez fréquemment visités par les  
navires étrangers; et votre commerce deviendra plus  
important.

3<sup>o</sup> ~~L'île~~ L'île d'Umanine est représentée  
mais soumise par un pavillon indépendant.

Je vous conseille de veiller avec un soin  
scrupuleux à ce que l'honneur de ce pavillon  
ne soit pas terni par la mauvaise foi dans les  
~~relations~~ <sup>transactions</sup> commerciales, ou par toute autre ~~cause~~ <sup>pratique</sup> blâmable.

Je

Je vous conseille aussi d'être circonspect à l'égard des  
personnes auxquelles vous permettez de le porter; de  
tenir que les actes reprehensibles commis par des  
individus naviguent sous les couleurs d'humanité  
(~~ne sont pas~~ ~~de nature à~~ ~~se voir~~ ~~faire~~)  
suspens de faire la priétaire, et de vous exposer  
à des réclamations fâcheuses.

4<sup>o</sup> L'ivrognerie est la source de beaucoup de  
maux, et d'une grande misère.

Si vous voulez prospérer, que l'espérance spirituelle  
pénètre parmi vous; et punissez les ivrognes en les  
appliquant à la construction des routes.

5<sup>o</sup> Ne vendez jamais vos terres: vous agirez prudemment  
si des étrangers sont desirieux de vivre avec vous, si que  
vous soyez disposés à les recevoir, qu'ils prennent la terre  
à bail. S'ils interviennent dans vos affaires, si-quoils  
tiennent un sujet de discorde, vous pouvez les renvoyer.

6<sup>o</sup> Enfin, je vous conseille d'être constamment fidèle  
à votre religion, et d'écouter les avis et les enseignements  
de vos vrais amis, les ministres du Seigneur.

Avant toutes choses, ~~élevez~~ <sup>et procurez à</sup> vos enfants à  
distinguer le bien du mal. Elevez les dans la sobriété,  
l'industrie, et l'honneur, afin qu'ils puissent jouir  
de la santé, de l'aisance, et des bonheurs.

L



Les efforts faits par l'Angleterre pour vous procurer  
votre indépendance, sont une preuve suffisante de l'intérêt  
qu'elle attache à votre bonheur, et vous pouvez être  
assurés qu'elle ne cessera pas d'être attentive à vos  
progrès vers la civilisation, et de s'intéresser à votre  
fauteur dans toutes les occasions.

Que les bienfaits de Dieu descendent sur vous!  
Ceci sera toujours le vœu de votre sincère ami,

Signé: Martin.

Capitaine du Bâtiment de H. M. S. Porpoise.

Saville's Mission 15 Oct 1868

581 37

country in any one place. In one part of the island a large bay has extended through till it has met the opposite bay on the opposite side, and formed a boat-passage through which the sea rolls, so that really we have two islands, the one being called by the natives Huahine Great and the other Huahine Little. The bay Fare, in which the mission settlement is situated, affords a fine anchorage for the largest vessels and is made very accessible by two wide passages through the reef -

The climate is exceedingly fine; the constant sea breezes make the great heat of the sun very bearable. Our coolest months are July and August, at day break during these months our thermometer will sometimes stand as low as  $65^{\circ}$ , during other parts of the year, however, the thermometer is seldom lower than  $75^{\circ}$  at early morn. The climate is relaxing, but we are not troubled with the unhealthy night-dew, which we experienced during our visits to some of the islands much further to the westward.

From a census I have recently taken I find the population to be about 11,100. In the first days of the mission there were 2,000 people living upon this island, but this included a large floating population consisting of the kings of Parabora and Raiatea with their large retinues; in 1856 the population was 13,500, this however, was immediately after a large depopulation had taken place; so that the number of inhabitants has remained tolerably steady since the introduction of the popal disease there -

The people are by no means industrious,

- Saville, nouvellement arrivé, décrit Huahine (1868, S.S.L. 31). -  
«Les gens ne sont industriels à aucun égard...»

they are greatly devoid of energy, except such as is called forth by sudden impulses, the energy brought into action on such occasions collapses as quickly as it came into existence. This much, however, may be said in their favour, that they plant more food than is planted in any other island of the group - Their homes are deplorably bad; their former custom of making mats, baskets and various articles of native dress is nearly extinct; in fact <sup>almost</sup> all articles of native manufacture <sup>have disappeared</sup> since the introduction of foreign goods upon the island, and only a few women are left who understand the making of these things - This is sad, inasmuch as it favours laziness and tends to make their homes less comfortable. There are no roads around the island except one which extends from the mission settlement, Fare - to a neighbouring village distant about two miles and a half.

The prophet was brought to Pheahine about the year 1812, since that date the late Rev. C. Barff has labored here for nearly half a century, and more recently the Revs. Green and Vivian have resided for about two years among the people.

In the early days of the mission the work of the missionaries must have prospered greatly - now, however, there is little more than ruins remaining to tell of the strength of former days. The bare walls and rafters of their large and noble church are still standing; only the foundation of the school house is left to mark its site, there is also the foundation of the old printing office.

...«la mission dût être prospère aux premiers temps»...

ermments. Two years since the war broke out again in Raiatea, the boy king and his party were overcome by Tamatoa and were at once banished as prisoners to Tahiti. Some of these were Frenchmen and many were Raiateans. Most of the latter party have escaped from Tahiti here to Huahine, and the whole of the former were allowed to return here a few weeks before our revolution commenced. All of these political prisoners were very bitter against the present government of Raiatea, none more so than Jacie who like the rest had been spending a term of banishment in Tahiti. They were anxious to make a fresh attack upon Tamatoa, and when they found that Oriomate and his government would not favor their design, they seized upon the first opportunity for deposing him and obtaining a government favorable to their plans. And now, they are in power, they have bought large quantities of powder, and are making a number of canoes, and we fear that at the first opportunity this party will endeavor to make war upon Raiatea, if, however, they do not gain a larger number from the people here they will only go down to be vanquished afresh, for preparations are being made in Raiatea to receive them.

Our people are great wanderers, each family has two or more houses in different parts of the island, and when they become weary of one place they pack up their little property and remove to a distant residence, they generally remain longest however in the part where there is most food to be had.

...«nos gens sont de grands errants»...

found, and as there are but very few plantations  
in or near the mission settlement, we do not  
often see our people. For several months  
past we have not had upon an average  
more than sixty people living in the settlement,  
this number includes the children also. It is  
only when <sup>once a month</sup> the church members come round to  
be present at the church meeting and the Lord's  
supper that we have good congregations, on the  
other sabbaths of the month they attend the village  
Chapels near their temporary homes. This is our  
great difficulty, every day our spirits are depressed  
by this unsatisfactory state of affairs, ~~and it is~~  
~~very honest for me to say that we still seek~~  
~~constant means of self-denial otherwise we are~~  
~~lost & abandoned, we trust, however, that the Lord~~  
has led us here, and that our work, unsatisfactory  
as it may seem to us, is such as He would  
have us to do.

We have five  
churches on the island besides the one in the  
mission settlement, which, by the way, is only a  
school house. I generally visit two or more  
of these outstations every month. The nearest  
village is two miles and a half distant from  
the mission house, the other places are from  
five to nine miles distant. As we have  
no roads to any of these places, except the  
former, they can only be reached by boating,  
which during the season of strong winds  
is a difficult mode of travelling.

④ Notwithstanding the difficulties of our station  
we have encouragements, God has already de-  
lighted our hearts by allowing us to gather a little  
fruit as the result of our imperfect work, and

2)  
and a large heap of what were formerly printing materials to tell us of bygone days of energy. Along the beach there are still standing a few decayed plastered houses, which when viewed from a distance give one an idea of the exceedingly pretty appearance of the bay when the beach was strictly lined with neat white plastered houses. The ruins of the island, which are now sadly corrupted speak of the wisdom and industry of those who first framed them.

The church was once very numerous, but - it has for some years past - been gradually diminishing. Little in number, piety and activity.

Our mission premises are the saddest I have seen in the South Sea, they are more than thirty years old, and in stormy weather are by no means safe; the native servants are afraid to live with us on windy nights, our roof is beginning to admit both light and rain upon us - but at present there is not much hope of getting either the old place repaired or a new house built.

The present political state of the island is exceedingly unsettled and unsatisfactory -

A serious revolution has just taken place by which the former king Uria-mutea has been deposed and a wretched troublesome party raised to authority. During one of the last days of June we were startled by the presence of a French war steamer in our bay. The French governor of Tahiti was on board accompanied by the French governor of the Chain Islands and an interpreter. They came seeking for certain Chinamen who had escaped.

«Les bâtiments missionnaires sont parmi les plus tristes que j'aie jamais vus....»  
...«la situation politique est excessivement instable»...

we trust as an earnest-alea of the greater fruit  
which in future days we shall reap.

As the people had scattered themselves so  
much about the island I thought it best to  
commence schools in each of the villages, and  
we have now seven schools in operation.

The young and old are crowding in to be  
taught, the desire among some of them for  
teaching cannot be satisfied. Unfortunately we  
have but few who are capable of teaching them,  
for deplorable ignorance is the prevailing con-  
dition of the Tuahineans. I have chosen  
however some of the best of the natives and  
made them teachers, and every three months  
I go myself to examine each of the schools.

I also have my school in the Mission  
settlement, but this at present by reason  
of the wandering habits of the people is not a  
success. I have commenced classes several  
times for educating some of the natives to become  
teachers in the schools, or village preachers, but  
in the season when there is a scarcity of food  
my pupils leave me for a part of the island  
where there is more food, or when planting  
or weeding time arrives away they go from  
their teacher to their several lands. There  
are upwards of 300 scholars including children  
and adults in our schools at the present time,  
but of these I have not 40 in my school,  
at one time I had 130, and doubtless in a  
few months hence when the people come  
back to the settlement I shall have a good  
school again. We are almost  
entirely destitute of school materials, in

...«leur désir d'apprendre est inextinguible».

Raiatea u Cabaa  
le 6. no Epoua 1880.

Ma te Comana te Auaha  
te Repuputa farani i  
Cabiti,  
Te ora na ae i te Atua!

Et e Comana i te Hahi  
Carnani o Cabiti.

Ce ani ana atu nei  
matau i ai se ma i te taituru  
Farani i ma iho i Raiatea  
nei e Cabaa o te matau  
nei tau femua.

Ma te i muri nei te hui  
o te taituru ana ra e Farani  
o te mau ohipa i rapaani i te  
lenua nei, i ma matau iho  
matau e faatere i te femua nei  
ia hoi i te pacau tere o te pacau  
rania. te ani ato, te nei matau  
o rai a te Pera Raiatea, ia  
ia hoi ra te tapao Carnani  
te hui i ma i te pai taituru.  
taua rena ra. E ia  
hainapitai hui o ta matau  
e ani atu nei i mua, te  
au o te Atua.

Tia hui Cabiti au  
Rupia Sateri hau  
Caero auaha i te ani  
Pari Carana Ani

Raiatea u Cabaa,  
le 6 avril 1880.

Monsieur le Commandant  
Commissaire de la République  
française à Tahiti,

Salut à vous par le vrai Dieu

Monsieur le Commandant  
du Protectorat à Tahiti,

Nous nous demandons  
le Protectorat de la Tran  
sur Raiatea u Cabaa,  
aux conditions suivantes.

Savoir,

La protection de la Tran  
pour les affaires ecclésiastiques  
nous réservant le droit de  
nous gouverner nous même  
tant corporellement que  
spirituellement. Nous  
demandons aussi à  
conserver le pavillon  
Raiatea en que le drapeau  
protecteur soit placé à  
la partie supérieure de  
la corde de ce pavillon  
Que notre Demande soit  
sacrie devant Dieu.

Signé: Cabiti au  
Rupia mimote  
Caero matau au  
Pari cheffere royo.



Pora hea Mehao r. Carana  
 Puhara Carana  
 Copai Carana  
 Matataurua Carana  
 Cetiupai Carana  
 Mahuua Carana  
 Paufauore Carana  
 Carau - Carana  
 Pehopelo Carana  
 namatuluferuarua auaha  
 ma te Ari  
 Cemamifaaru Carana  
 Cemauri Carana  
 Ceriifaatau Carana  
 Cemauri Carana  
 Fii Carana  
 Maractaata Carana  
 Nahineuoni auaha  
 ma te Ari  
 Ceriifaatua Carana  
 Cepapa Carana  
 Ceriifaatau Carana  
 Uraari Carana  
 Cetiupuaatua Carana  
 Fero Carana  
 Tamaupupure auaha  
 ma Puhara  
 Catauro auaha  
 ma te Ari  
 Hauore a Camatra  
 Cete a Ceriteracari  
 Ceriteracari

Pora hea Mehao r. chief  
 Puhara chief  
 Copai chief  
 Matataurua chief  
 Cetiupai chief  
 Mahuua chief  
 Paufauore chief  
 Carau chief  
 Pehopelo chief  
 namatuluferuarua auaha  
 ma te Ari  
 Cemamifaaru chief  
 Cemauri chief  
 Ceriifaatau chief  
 Cemauri chief  
 Fii chief  
 Maractaata chief  
 Nahineuoni auaha  
 ma te Ari  
 Ceriifaatua chief  
 Cepapa chief  
 Ceriifaatau chief  
 Uraari chief  
 Cetiupuaatua chief  
 Fero chief  
 Tamaupupure auaha  
 ma Puhara  
 Catauro auaha  
 ma te Ari  
 Hauore a Saoroma a Cama  
 ita  
 Cete a Ceriteracari  
 Ceriteracari

2001  
Ce taata ra o Pabata  
tuau rahi - Ua faaito mai  
nei ia ia maua e sita ia  
e neherche ia haue mai e  
hapai i tona iua no te  
taata raa, tae nei parau  
no tona pohe i te mau, faau  
mai nei ia maua te hapai  
hau te iua i raro nei e  
hapai maua i tona iua.

Papai hia Puhiaara tarama  
Teriifaatao

No tou Cuau ra o  
Makirua, e tona ito au  
i te papai i tona iua, te  
haue mai nei e e papai  
au.

Papai hia Puhiaara  
Carnachie tarama  
Amaru

Le chef principal  
Pabata ayant déclaré  
ne pas pouvoir signer  
cette demande, par suite  
de son indisposition, nous  
à charge de signer pour  
lui.

Signe Puhiaara chef  
Teriifaatao

Notre chef Makirua  
ne sachant écrire nous  
à charge de signer

Signe Puhiaara  
Carnachie chef  
Amaru

Pour copie et traduction conformes  
Le secrétaire archiviste



Clarence



27 Epouano 1888. Tahaa.

gomiana. Lapua Paie e to bavona Paou e le mau Gomiana  
i ma Pahi aha e totu.  
e totu e totu e totu e totu.

Raranga oton ite. Effia mau to Ihou Ihou to ariu oti Paou  
Comene.

be faa ite ahi nei matou iho paou ia oho. Oe a hoi te ani  
naa to oe iani mai e e papai mai i totonu maiaala sti Haru ite roro  
Harani ia ile papu oe. Eia te paou ite. Ua mau mau paou.

Bea mau to ratoru mau ia ma oti ile papai hoo maite papu  
mau e to manaoe o oe mau e fanani tou mitea. to teie nei tahaa.  
te auuere nei maloi iase. e totu nei, e na oe e paou ia matou  
ile mau ahi aha nei. mai te totu e to ratoru mau ratoru. e totu  
mau totu nei. aia to te mau ratoru. i papai hia. ile tamarii. te mau  
totu na te ratoru ia ua hoi i te papai hia.

Beie te tahi paou ite. to mau imaoia te papai ite o.  
to mau auha ile jiri e to oho iani i teie nei tahaa.  
ua manao e litaia hoi o oi ratoru. rite me a hoi bi ni a ile  
matou ite oie faatere raa Paou. Ratoru nei aia ia. E hui na  
nei i teie nei ia Tahaa ua faa noa to ratoru ratoru. e ite e  
ta pu ratoru elia nei. ite hoi paou ua faa au itatoru i teie  
ua hoi mai ratoru ac' ite ratoru ratoru ua faa ratoru ia oe e fanani  
ci metea. i tomatou hoi raa ia e hoi raa mai ratoru, no te  
haa ma ratoru i te paou. i ratoru hia e ratoru ua manao e  
a hia ratoru. i teie a na e to ratoru ua manao e me a hia  
ratoru. i teie a na e to ratoru paou ratoru. ua haa manao  
ratoru matou i te ratoru manao ua pio noa ratoru i ratoru mai te  
ote e te miki. e mai te paou e e napa hia na, ratoru nei mau  
ratoru no ratoru mau ile paou ratoru mai ia matou e. te ratoru  
naa na te paou na paou i faa au hia i faa hia. i ratoru hui  
ratoru faa piti noa ratoru ratoru. ite nei ratoru a hoi nei a  
to mau ratoru nei ite ratoru ma ratoru. note hia noa ite mau  
ratoru nei i ratoru na mau ratoru. i ratoru. mau a ratoru i ratoru  
ia ratoru mai te hui.

"Voici ceux qui acceptent le drapeau français." (Les diacres de  
Taha'a) au commandant supérieur des Iles Sous le Vent 1888.)

S.H.M. BB4 1585.

«Voici ceux qui acceptent le drapeau français». (Les diacres de Taha'a au commandant supérieur des Iles  
Sous le Vent 1888.) S.H.M. BB4 1585.

1. *Be mau bovano.*  
 2. *Be mau bovano.*  
 3. *Be mau bovano.*  
 4. *Be mau bovano.*  
 5. *Be mau bovano.*  
 6. *Be mau bovano.*  
 7. *Be mau bovano.*  
 8. *Be mau bovano.*  
 9. *Be mau bovano.*  
 10. *Be mau bovano.*  
 11. *Be mau bovano.*  
 12. *Be mau bovano.*  
 13. *Be mau bovano.*  
 14. *Be mau bovano.*  
 15. *Be mau bovano.*  
 16. *Be mau bovano.*  
 17. *Be mau bovano.*  
 18. *Be mau bovano.*  
 19. *Be mau bovano.*  
 20. *Be mau bovano.*  
 21. *Be mau bovano.*  
 22. *Be mau bovano.*  
 23. *Be mau bovano.*  
 24. *Be mau bovano.*  
 25. *Be mau bovano.*  
 26. *Be mau bovano.*  
 27. *Be mau bovano.*  
 28. *Be mau bovano.*  
 29. *Be mau bovano.*  
 30. *Be mau bovano.*  
 31. *Be mau bovano.*  
 32. *Be mau bovano.*  
 33. *Be mau bovano.*

34. *Be mau bovano.*  
 35. *Be mau bovano.*  
 36. *Be mau bovano.*  
 37. *Be mau bovano.*  
 38. *Be mau bovano.*  
 39. *Be mau bovano.*  
 40. *Be mau bovano.*  
 41. *Be mau bovano.*  
 42. *Be mau bovano.*  
 43. *Be mau bovano.*  
 44. *Be mau bovano.*  
 45. *Be mau bovano.*  
 46. *Be mau bovano.*  
 47. *Be mau bovano.*  
 48. *Be mau bovano.*  
 49. *Be mau bovano.*  
 50. *Be mau bovano.*  
 51. *Be mau bovano.*  
 52. *Be mau bovano.*  
 53. *Be mau bovano.*  
 54. *Be mau bovano.*  
 55. *Be mau bovano.*  
 56. *Be mau bovano.*  
 57. *Be mau bovano.*  
 58. *Be mau bovano.*  
 59. *Be mau bovano.*  
 60. *Be mau bovano.*  
 61. *Be mau bovano.*  
 62. *Be mau bovano.*  
 63. *Be mau bovano.*  
 64. *Be mau bovano.*  
 65. *Be mau bovano.*  
 66. *Be mau bovano.*  
 67. *Be mau bovano.*  
 68. *Be mau bovano.*  
 69. *Be mau bovano.*  
 70. *Be mau bovano.*

- Ecce* tei o*a* taata.  
*be mau* taavano.
1. *Ecce* taohira*i* 9 Haa*u* ma.
  2. *Ecce* te yoo arai 7 Pipaii
  3. *Ecce* faatou 9 Haa*u* ma
  4. *Ua* O*u*i 9 Haa*u* ma
  5. *Hahine* ma auaha.
  6. *be* mauteau
  7. *O* Pou
  8. *O* Ete anuu
  9. *O* Eyu aitia.
  10. *Acama*ta
  11. *Guarii* mata.
  12. *Paeroa*.
  13. *Ecce*ta.
  14. *Ec* hui raa tira.
  15. *O* E*u*. l
  16. *O* Eua*ca*
  17. *Atia* ore
  18. *Haa* ore
  19. *Manu*
  20. *Haa*ta*u*
  21. *Atia*
  22. *Carive*
  23. *Reina*
  24. *Mahou*
  25. *Roometa*
  26. *Euarae*
  27. *Eautia*
  28. *Beveoa*
  29. *Haa* ali
  30. *Pau* pau
  31. *Pa*
  32. *Guata* ori
  33. *Haa* ma*u*
  34. *Haa* i*u*ti

34. *Parau* a*u*i.
  35. *Haa* i*u*ra
  36. *Pihua*ti
  37. *Utahi*
  38. *Afai* taata
  39. *Maui*
  40. *Capati*
  41. *Haa* i*u*ra
  42. *Guarii*
  43. *Etihou*
  44. *Ue*.
  45. *Guata* ma
  46. *Haa* e*u*a
  47. *Ec* ta*u* i*u*ra
  48. *Haa* i*u*ra
  49. *Pahi*
  50. *Gu* ma*u*ta
  51. *Haa* i*u*ra
  52. *Haa* i*u*ra
  53. *Atia* i*u*ra
  54. *Etia* i*u*ra
  55. *Maui*
  56. *Meha*
  57. *Haa* i*u*ra
  58. *Haa* i*u*ra
  59. *Ec* a*u*roha
  60. *O* a*u*roha i*u*ra
  61. *Haa* i*u*ra
  62. *Haa* i*u*ra
  63. *Haa* i*u*ra
  64. *Haa* i*u*ra
  65. *Haa* i*u*ra
  66. *Haa* i*u*ra
- Pa* amei hui te nahi raa o te  
 taata o *Ec* i parahi i raa  
 ae i te raa Haa*u* ma

74  
5

1941

Omui: hia  
tusi le taitā i to

206 laiala  
aita choi mai.

- o faa te re ite: e au e rane lā
- o maii quā honoia
- o Papaiti
- o Pae t
- o Tāta hōra t
- o Māilare t
- o ō āaapu ora t
- o Pōu ru t
- o Tāaara t
- o Pōulu t

Huahine le 30 mo Tuurai 1830.



Lettre adressée par le Gouvernement de Huahine à Monsieur le Gouverneur du Gouvernement Français à Tahiti. Ce Rata i papai hia o te Hau Huahine, i te Cavana Rahi no te Hau-Farani i Tahiti.

Monsieur le Gouverneur. E te Cavana Rahi e!

Salut à vous. Taouana oe.

Mous tous sans exception nous faisons notre soumission et reconnaissons la Reine Ce-iho, mai te ite pupu atu i te haapapui comme reine d'Hu. Arii vahine ra ia! Ce-hua-ahine. japa! e Arii mau no Huahine nei.


Ce ami noi te anii La Reine Cehaapapa vahine ra o! Cehaapapa! fia et son gouvernement demain e toa ato ra fia mana dont entièrement et définitivement taé noi te i te taata rii, mai la protection de la France. te tahoe te mama'o, i te piau-ru au matai a Farani. Ce imi na i te

— Demande de protectorat par le gouvernement pro-français de Huahine, renversé et rétabli la même année. (A.N.S.O.M. Océanie A 139). —

Les indécis des étrangers. mailai no le mai ta'aiti  
 et les rapports avec les juis- ee, ete mamao naa i te ma  
 sances étrangères sont réglés. Ojya e tūpu mai nia ia  
 par le représentant de la matou no le mai. Hōai ē  
 France à Huahine. ra, na te momo ia ia Pa  
 rami i Huahine nei cha  
 paō i te veira.

Le pavillon français. O te rova Farani  
 flottera seul sur l'île d'Obu. anāc na te tū ia hēte hē  
 ahine et l'île Moaiā-iti. i to matou nei fema rii i  
 Huahine e Moaiā-iti

Fait au Palais de la Papai-hia i te aorā  
 Reine le 30 Juillet 1850. Nui ite 31 no Eumai-1850.

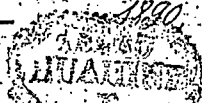
La Reine	signe: Tahaopapa	Te Arii Vahine	Tahaopapa
Le Régent		Te Paaterahan.	
Moahine	Le Cratier	Mahine	Te ahivaha
Les chefs.	signe: Hautia	Te mau Carana.	Hreitia
signe: Tahiuna		Tehiuna x	
Pavaa		Pavaa	
Puypua		Puypua	
Opa		Opa	
Euatahi		Euatahi	
Moorai		Moorai	
Uua		Uua	
Terimohotua		Terimohotua	
Toata		Toata	
Mauri	Le secrétaire	Mauri	Papai-porani
signe: Mominu			Moauri



La population  
signi Toga  
" Chaha  
" Natai  
" Cuahinerere

Na Hui raatira  
Toga  
Li raatira  
Natai  
Cuahinerere

(Annexe à la déclaration de l'Empereur de l'Empire du Japon et de l'Empereur de la France du 30 juillet 1890. - L'Empereur du Japon du 30 Juillet 1890.



C'est changement de l'Empire du Japon et de l'Empire de la France du 30 juillet 1890. L'Empereur de l'Empire du Japon et de l'Empire de la France du 30 juillet 1890. L'Empereur de l'Empire du Japon et de l'Empire de la France du 30 juillet 1890.

Le représentant français à Fano.

Il a été convenu que le représentant français à Fano assistera quand il le jugera convenable. La suite de la déclaration de l'Empereur de l'Empire du Japon et de l'Empire de la France du 30 juillet 1890.

Le Reine  
signé Tchikapapa

Le Grand Prince  
Tchikapapa

Le Regent  
Machine

Le Grand Prince  
signé Hovira

Le Grand Prince  
Machine

Les Chefs  
Tchikapapa  
Pooaa

Le Grand Prince  
Machine  
Ma Savana.  
Tchikapapa  
Pooaa

uq. Poupou  
Opa  
Guatahi  
Moerai  
Ora  
Oerimohotua  
Tata  
Kauu  
Le Scriture  
Moerua  
La population  
Tofa

Poupou  
Opa  
Guatahi  
Moerai  
Ora  
Oerimohotua  
Tata  
Kauu  
Ce papou parou  
Moerua

Guaha  
Nateu  
Cuahimora

Tofa  
Guaha  
Nateu  
Cuahimora

Vous le présente avec à la  
Déclaration du Gouvernement d'Hawaii  
Le 30 juillet 1890  
Hawaii le 20 Août 1890  
Le Capitaine V. P. King le Capitaine  
J. Hayward

Tam, R = 9. Notema, 1891.

Paran farata, Ma ta' rai i te fan Parata  
ia toroa mai se e le hare e toru motina  
tu' ala rai. Ma tu puaitua t. e. t. t. t.  
e e tuathoko. t.

Paran,  
Le parai paran a te fan Parata,  
teparan,





<p><u>Pinet</u> Lieutenant de vaisseau de l'Arche  <u>Carbonet</u> Capitaine commissaire de la Marine  <u>de l'Arche</u>  <u>de l'Arche</u> médecin de 2<sup>e</sup> classe, médecin major  de l'Arche</p>	<p><u>Pinet</u> Lieutenant de vaisseau de l'Arche  <u>Carbonet</u> Capitaine commissaire de la  Marine à bord de l'Arche  <u>de l'Arche</u> médecin de 2<sup>e</sup> classe, médecin major  de l'Arche</p>
<p><u>de l'Arche</u> Interprète de commerce</p>	<p><u>de l'Arche</u> Interprète de commerce</p>

## DOCUMENTS D'ARCHIVES

I.— ARCHIVES DE LA LONDON MISSIONARY SOCIETY (COUNCIL FOR WORLD MISSIONS)  
déposées à la bibliothèque de S.O.A.S., Université de Londres

### A — ECRITS AU DÉPART DE HUAHINE OU DE MAI'AO

Ensemble de la correspondance de C. et J. BARFF	1818-1864	SSL 3 à 30 SSJ 3 à 17
DAVIES	1808-1809	SSJ 3, SSL 1
DAVIES	1817-1818	SSJ 4
ELDER ET WILSON	1809	SSJ 3
HAYWARD ET NOTT	24 NOV. 1809	SSL 1
MARSDEN	1819	SSL 3
ELLIS	17 AOUT 1819	SSL 3
DAVIES	18 AOUT 1819	SSL 3
ELLIS	1 JUIN 1821	SSL 3
TYERMAN ET BENNETT	21 JANV. 1822	
TYERMAN ET BENNETT	1821	SSL 3
MAHINE ÈT HAUTIA	21 JANV. 1821	SSL 3
WILLIMAS	3 DÉC. 1829	SSL 7
CHARTER	MAI 1841	SSL 14
SIMPSON	2 FÉV. 1842	SSL 15
PAI (PAIMATA)	28 MAI 1843	SSL 15
TERIITARIA ET PAI	1 JUIN 1844	SSL 17
PAIMATA	19 MAI 1845	SSL 18
CHARTER	27 OCT. 1845	SSL 18
BARFF TO ADM. SEYMOUR	9 NOV. 1845	SSL 18
CHARTER	26 MARS 1846	SSL 19
TERIITARIA TO QUEEN VICTORIA	3 FÉV. 1847	SSL 20
CHISOLM	17 MARS 1857	SSL 27



GREEN	5 FÉV.	
GREEN	5 FÉV. 1866	SSL 31
VIVIAN	6 MARS 1866	SSL 31
GREEN	27 MARS 1867	SSL 31
GREEN	8 JUIL. 1867	SSL 31
SAVILLE	1868	SSL 31
SAVILLE Journal	1870	SSP 1
COOPER	1880-1988	

B – LETTRES AU DÉPART DE RA'IA TEA

TAMATOA	9 JUIL. 1822	SSL 3
WILLIAMS	20 NOV. 1823	SSL 4
PLATT	21 OCT. 1828	SSL 6
WILLIAMS	3 DÉC. 1829	SSL 7
PLATT	26 FÉV. 1839	SSL 12
PLATT	8 JUIL. 1841	SSL 14
CHARTER	12 JUIL. 1842	SSL 15
PLATT	19 AOÛT 1844	SSL 17
PLATT	1 SEPT. 1844	SSL 17
POMARE IV à LOUIS PHILIPPE	25 SEPT. 1844	SSL 17
POMARE IV à VICTORIA	25 SEPT. 1844	SSL 17
PLATT	30 JANV. 1845	SSL 18
PLATT	7 AVR. 1845	SSL 18
CHARTER	9 AVR. 1845	SSL 18
PLATT	16 JUIN 1845	SSL 18
CHARTER	27 MAI 1845	SSL 18
POMARE IV à TAMATENI	12 JUIL. 1846	SSP 5
PLATT	5 JANV. 1846	SSL 19

CHARTER	10 JUIL. 1846	SSL 20
PLATT	27 JUIL. 1847	SSL 20
CHARTER	16 JANV. 1849	SSL 22
CHARTER	22 MAI 1849	SSL 22
PLATT	17 JANV. 1852	SSL 24
PLATT	7 JUIN 1852	SSL 24
CHARTER	17 AOUT 1852	SSL 24
CHISOLM	5 OCT. 1852	SSL 24
PLATT	7 JANV. 1853	SSL 25
KRAUSE	24 AOUT 1854	SSL 25
PLATT ET CHISOLM	1 NOV. 1854	SSL 25
CHISOLM	20 AVRIL 1855	SSL 26
CHISOLM	29 MAI 1856	SSL 26
CHISOLM	3 SEPT. 1856	SSL 26
CHISOLM	31 JUIL. 1857	SSL 26
CHISOLM	26 AOUT 1857	SSL 26
CHISOLM	5 MAI 1858	SSL 27
CHISOLM	29 JUIN 1858	SSL 27
CHISOLM	26 SEPT. 1858	SSL 27
PLATT	23 JANV. 1860	SSL 28
PLATT	25 AOUT 1860	SSL 28
CHISOLM	14 MARS 1860	SSL 28
PLATT	31 DÉC. 1861	SSL 28
PLATT	14 JANV. 1864	SSL 30
PLATT	20 DÉC. 1864	SSL 30

C – LETTRES AU DÉPART DE TAHA'A

KRAUSE	18 AOUT 1845	SSL 18
KRAUSE	10 MAI 1848	SSL 21
J. BARFF	22 NOV. 1858	SSL 27

D – LETTRES AU DÉPART DE PORAPORA ET MAUPITI

PLATT	1 AOUT 1830	SSL 8
PLATT	4 OCT. 1830	SSL 8
RODGERSON	1 MARS 1843	SSL 16
RODGZRSN	17 MAI 1847	SSL 20

E – LETTRES AU DÉPART DE TAHITI OU MO'OREA (EIMEO)

DAVIES	1808-1809	SSJ 3
ORSOMND (EIMEO)	1 JUIN 1826	SSL 5
DARLING (TAHITI)	18 MARS 1829	SSL 7
DARLING (TAHITI)	17 AVRIL 1829	SSL 7
BLOSSOM (TAHITI)	10 OCT. 1829	SSL 7
ARMITAGE (TAHITI)	24 OCT. 1830	SSL 8
NOTT (TAHITI)	25 OCT. 1830	SSL 8
LESSON	25 NOV. 1842	SSL 15
LESSON	25 NOV. 1842	SSL 15
BUCHANAN	8 NOV. 1843	SSL 16
LESSON	14 JUIN 1844	SSL 17
HOWE (EIMEO)	19 JUIN 1844	SSL 17
DARLING	26 JUIN 1844	SSL 17
DARLING	29 JUIN 1844	SSL 17
DARLING	30 JUIN 1844	SSL 17
THOMSON	13 FÉV. 1844	SSL 18
THOMSON	26 MARS 1845	SSL 18

THOMSON	16 AVR. 1845	SSL 18
ORSMOND	30 JUIN 1845	SSL 18
SIMPSON (EIMEO)	5 AOUT 1845	SSL 18
THOMSON	11 AOUT 1845	SSL 18
DARLING	23 SEPT. 1845	SSL 18
DARLING	30 SEPT. 1845	SSL 18
ELLIS	JUILLET 1845	SSL 18
THOMSON	19 MAI 1845	SSL 18
C. BARFF ET JOHNSTON	14 JANV. 1846	SSL 19
C. BARFF (PAOFAI)	12 FÉV. 1846	SSL 19
THOMSON	9 JANV. 1847	SSL 20
J. BARFF	6 AVR. 1847	SSL 20
HOWE	17 MAI 1847	SSL 20
DARLING	26 JANV. 1848	SSL 20
HOWE	13 MARS 1848	SSL 21
HOWE	15 JUIN 1848	SSL 21
DARLING	21 JUILLET 1848	SSL 21
CHISOLM (PAPE'ETE)	1 MAI 1851	SSL 24
CHISOLM (PAPARA)	4 MAI 1851	SSL 24
J. BARFF (TAUTIRA)	21 AVR. 1852	SSL 24
HOWE	29 AVR. 1852	SSL 24
LIND	DEC. 1852	SSL 24
HOWE (PAPE'ETE)	16 AOUT 1861	SSL 28
CONSUL MILLER AUX CHEFS DE HUAHINE	11 DEC. 1865	SSL 31

## II – ARCHIVES NATIONALES SECTION OUTRE MER. PARIS

### Série A. Correspondances générales.

#### A. 21 – 1843-1846.

Affaires des Iles Sous le Vent. Instructions et dépêches ministérielles du 28 avril 1843 au 15 juin 1846.

#### A. 31 – 1844-1846.

Rétablissement du protectorat à Tahiti.

Correspondances et rapports du gouverneur Bruat. Copies des correspondances échangées entre Bruat et les commandants des navires anglais.

Assemblée générale des chefs de Tahiti et de Moorea. Procès-verbaux des séances.

Documents sur le voyage de Pomare aux Iles Sous le Vent.

Correspondances échangées entre les commandants du *Phaéton* et du H.M.S. *Salamander*.

#### A. 34 – 1844-1859.

Iles Sous le Vent. Reconnaissance de leur indépendance.

Dossier constitué par le commandant Maissin sur la question de la souveraineté des Iles Sous le Vent.

Assemblée des chefs. Procès-verbaux.

Documents sur la reine Pomare et ses droits sur les Iles Sous le Vent (généalogies).

Résumé de témoignages recueillis.

Convention passée entre les chefs de Bora Bora (1847).

Séjour de la corvette anglaise H.M.S. *Calypso* à Tahiti.

Situation politique à Ra'iatea.

Proclamation de Tamatoa comme roi de cette île.

Agissements de citoyens américains.

Rapport du gouverneur du Bouzet (ce dossier contient une carte des Iles de la Société levée d'après les observations de la *Coquille*, commandant Duperrey, 1823).

#### A. 39 – 1845-1846.

Tahiti. Affaires des Iles Sous le Vent.

Rapports du gouverneur Bruat et du contre-amiral Hamelin. Blocus de Ra'iatea.

Correspondances échangées entre le gouverneur Bruat, l'amiral Seymour et le commandant du sloop anglais *Salamander*.

Rapports du commandant Maissin, commandant du *Phaéton*.

Rapports sur les opérations militaires.

#### A. 41 – 1845-1849.

Affaires des Iles Sous le Vent. Blocus de ces îles par l'*Uranie* (capitaine de corvette Bonard).

Intrigues anglaises, plaintes du commandant du sloop anglais H.M.S. *Salamander*.

Rapports du gouverneur Bruat.

Notes pour le ministre sur le rôle du capitaine de corvette Bonard.

#### A. 42 – 1845-1852.

Correspondances et rapports sur la situation à Tahiti (doubles).

Note sur Ra'iatea, Pora Pora, Huahine, Taha'a et Eimeo (1845).

Échanges de correspondances avec les Affaires étrangères au sujet des Iles Sous le Vent.

Caution commune des gouvernements français et anglais du 19 juin 1847.

Caution fournie par les insurgés de Pora Pora (1846).

Médailles distribuées aux chefs de Tahiti (1846-1850). (...)

Troubles de Ra'iatea (1852).

#### A. 61 – 1847-1879.

1847 – Déclaration franco-anglaise sur les Iles Sous le Vent de Tahiti.

1876 – Protectorat sur Maupiti.

1876-1877 – Protestations de négociants Menel et Smidt au sujet d'un incident survenu à Pora Pora.

Hostilités entre Maupiti et Pora Pora.

- 1878 – Échanges de correspondances franco-anglaises au sujet de Ra'iatea, Huahine, Pora Pora.  
 1878 – Rapport de l'amiral Serres, commandant la division navale du Pacifique, au sujet de Tahiti.  
 1879 – Menées allemandes et américaines aux Iles Sous le Vent.
- A. 85 – 1865-1866.  
 Correspondances et rapports relatifs aux troubles survenus à Ra'iatea. Renvoi du roi Tamatoa.
- A. 115 – 1880.  
 Rapports de l'amiral Dupetit-Thouars sur la situation en Océanie.  
 Extension conditionnelle du protectorat français sur Ra'iatea.  
 Négociations franco-anglaises sur l'abrogation de la déclaration de 1847.  
 Menées allemandes.  
 Rapports du gouverneur Chessé sur la situation politique et le régime de la presse.  
 Procès-verbal de sollicitation de la protection française sur Ra'iatea (6 avril 1880).  
 Mission Caillet aux Iles Sous le Vent.  
 Mission du *Guichen* à Ra'iatea.  
 Incidents provoqués par l'arrivée du croiseur anglais *Turquoise*.
- A. 119 – 1881.  
 Affaires de Ra'iatea.  
 Conférence de Londres sur les Iles Sous le Vent et Terre-Neuve.  
 Affaire de la *Turquoise*.  
 Rapports du contre-amiral de Corbigny, commandant de la division navale du Pacifique.
- A. 139 – 1890-1898.  
 Question des Iles Sous le Vent. Historique. Rapports politiques des administrateurs et des officiers de marine.  
 Rébellion de Ra'iatea. Répression, envoi des condamnés en Nouvelle-Calédonie.  
 Réclamations du sujet italien Micheli.
- A. 142 – 1894-1895.  
 1894 – Tournée du gouverneur Papinaud aux Iles Sous le Vent.  
 Révolte de Huahine, rapports du gouverneur.  
 1895 – Mission du commissaire de la République Chessé aux Iles Sous le Vent et à Tahiti. Instructions, comptes rendus et rapports.  
 Photos prises lors de la réunion à la France des îles Bora Bora et Huahine (30 septembre 1895).
- A. 144 – 1895-1899.  
 Iles Marquise. Iles Sous le Vent et Tuamotu.  
 Modifications à apporter dans l'organisation des Marquises.  
 Rapport de tournée du gouverneur Gallet aux Marquises et aux Tuamotu.  
 Projet de décret sur la propriété aux Marquises.  
 Rapports du docteur Tautain et du gouverneur Papinaud sur les Marquises et les Iles Sous le Vent (1895).
- A. 145 – 1896-1897.  
 Mission du commissaire de la République Chessé.  
 Rapport de mission du commissaire Chessé.  
 Historique de la question des Iles Sous le Vent.  
 Rapports politiques du gouverneur Papinaud.  
 Affaire de l'administrateur Desaille.  
 Tournée de l'*Aube* aux Tubuaï (commandant Chocheprat).
- A. 146 – 1896-1899.  
 Rapports politiques.  
 Tournées du gouverneur aux Iles Sous le Vent.  
 Recensement de la population des Établissements français d'Océanie (chiffres globaux) (1898).  
 Publications d'ouvrages sur Tahiti (Picquerot).
- A. 149 – 1897-1901.  
 Fin de la révolte de Ra'iatea, mission du croiseur *Duguay-Trouin*.

Relégation de révoltés aux Marquises et en Nouvelle-Calédonie.  
Confiscations de terres sur les rebelles. Questions domaniales posées par la révolte.

A. 150 - 1897-1898.

Révolte de Ra'iatea.  
Demandes d'indemnités formulées par les sujets étrangers.  
Affaires William Woodland, dit Maré, qui se prétend sujet anglais. Conflit de nationalité.

A. 152 – 1898.

Iles Sous le Vent.  
Loi du 19 mars 1898 déclarant les Iles Sous le Vent de Tahiti partie intégrante du domaine colonial français.

A. 153 – 1898.

Tournée du gouverneur Gallet aux Iles Sous le Vent.  
Approbation et application des lois codifiées de l'archipel.  
Texte du code. Arrêtés locaux.

Série B. Relations avec l'extérieur. Colonies étrangères.

B. 17 – 1861-1905.

Relations avec l'extérieur. Angleterre.  
Consulat anglais aux Iles Sous le Vent (1861).  
Incident provoqué à Pape'ete par le passage de la corvette anglaise *Clio* (1867-1869).  
Documents concernant le recrutement de travailleurs dans les Iles polynésiennes (1884).  
Documents anglais sur le commerce de Tahiti (1888).  
Renseignements sur les îles Tonga (1905).

Série E. Administration générale et municipale. Domaines.

E. 53 – 1902-1904.

Administration générale. Concession des terres domaniales aux Iles Sous le Vent,  
Demandes de concessions.  
Rapport de l'inspecteur Salles (1903).

Série K. Navigation, communications.

K. 42 – 1897-1904.

Navigation. Lignes de navigation devant desservir Tahiti.  
Ligne Pape'ete-Noumea, projet Ballande (1900-1901).  
Service entre Tahiti et les Iles Sous le Vent assuré par l'Union Steamship and Co. (1898).  
Carte et tableau des relations de Tahiti avec l'extérieur.  
Relations entre Honolulu et Pape'ete.  
Relations entre Noumea et San Francisco.  
Projet de décret relatif aux moyens de sauvetage dont doivent être pourvus les navires affectés au transport des passagers en Océanie (1904).

Fonds océanien – XXe siècle.

(Ce fonds n'étant pas définitivement classé, l'inventaire suivant est le fait de l'auteur qui a mis en relief les documents les plus importants pour le propos.)

Carton 65 .

Mission d'inspection Fillou (1909).  
Fonctionnement conseil privé.  
Agences spéciales.  
Comités de la vanille.

- Carton 121  
Évolution de la législation foncière.  
Cadaastre.  
Décrets.  
Domaine privé/domaine public 1904-1940.
- Carton 122.  
Législation foncière des Iles Sous le Vent 1909-1913 (voir aussi E. 53 ci-dessus).
- Carton 117.  
Rapport du gouverneur River 1923.
- Carton 129.  
Administration générale 1921-1932.  
Séparation de l'Église et de l'État, positions des pasteurs et du synode.  
Coupures de presse en français, américain et polynésien (missions religieuses).
- Carton 130.  
Rapports du gouverneur Guidès (1922) «affaire» Guidès – Comité pour la défense de l'Océanie et question de l'impôt foncier – «Affaire» Rougier.  
Comités *pato'i* des Tuamotu (1932).
- Carton 125.  
Question de l'immigration asiatique.  
Rapport d'inspection Moretti (1929).  
Note sur les Iles Sous le Vent.  
Rapport sur l'enseignement.  
Rapport d'inspection Laperge (1927) (extraits).
- Carton 67.  
Procès-verbaux du conseil privé (1933-1935) (attributions des conseils de district).
- Carton 136.  
Procès-verbaux du conseil privé : affaires politiques (1941-1947).
- Carton 158.  
Rapport du gouverneur (1942).  
Rapports des chefs de service (1939-1944).
- Carton 137.  
Procès-verbaux du conseil privé (1946-1947).
- Carton 135.  
«Affaires» du R.P.D.T. grève des dockers – Rapports du gouverneur (1946-1947).
- Journal officiel des E.F.O., 1900-1940.

### III – SERVICE HISTORIQUE DE LA MARINE (PARIS)

Série BB – Service général.

BB4. 1585.

Journal du commandant supérieur aux Iles Sous le Vent (1887-1894).

BB4. 1600.

Rapport des commandants du *Décès*, du *Volta* et du *Champlain*.

### IV – SOCIÉTÉ DES MISSIONS ÉVANGÉLIQUES (PARIS)

Correspondances et rapports annuels (1900-1940).



## BIBLIOGRAPHIE

(Ceux des ouvrages pertinents pour le sujet mais non cités dans le texte sont suivis d'un \*.)

- ADAMS (H.)  
1964 *Mémoires d'Arii Taimai*. Publications de la Société des Océanistes, no. 12, Musée de l'Homme, Paris (1ère éd. anglaise, Paris 1901).
- ARON (J.-P.) (éd.)  
1980 *Misérable et glorieuse. La femme au XIXe siècle*. Fayard, Paris.
- BABADZAN (A.)  
1979 «De l'oral à l'écrit : les 'puta tupuna' de Rurutu», *Journal de la Société des Océanistes*, t. XXX, no. 65, Paris : 223-234.
- BARE (J.-F.)  
1974 C.R. de P. OTTINO, *Rangiroa*. Parenté, étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien, 1972. *L'homme, Revue française d'anthropologie*, Paris, vol. XIV, no. 3-4 : 168-170.  
1975 C.R. de F.A. HANSON, *Rapa. Une île polynésienne hier et aujourd'hui*, 1973. *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, Paris, vol. XV, no. 2 : 142-144.  
1977 C.R. de W. ELLIS, *A la recherche de la Polynésie d'autrefois*, Paris, 1972. *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, vol. XVII, no. 4, Paris : 117-118.  
1983 C.R. de E.N. FERDON, *Early Tahiti as the Explorers saw it*, University of Arizona Press, Tucson, 1981. *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, vol. XXIII, no. 2 : 156-157.  
1985 *Le Malentendu Pacifique* – Hachette, «Histoire des Gens» Paris.
- BARRAU (J.)  
1959 «L'évolution de l'agriculture polynésienne au contact des étrangers», *Journal de la Société des Océanistes*, t. XV, no. 15, Paris : 147-163.  
1956\* «L'arrow root polynésien», *La Terre et la Vie*, no. 103, Paris : 11-16.
- BAUSCH (C.)  
1978 «Po and 'Ao. Analysis of an ideological conflict in Polynesia», *Journal de la Société des Océanistes*, t. XXIV, no. 61, Paris : 169-186.
- BEAGLEHOLE (J.C.) (éd.)  
1955 *The Journals of Captain James Cook on His Voyages of Discovery*, vol. I, Hakluyt Society Extra Series no. 34, Cambridge University Press, Cambridge.
- BLIGH (W.)  
1969 *A Voyage to the South Sea*, undertaken by command of His Majesty, for the purpose of conveying the bread fruit tree to the West Indies (...). Printed for Georg Nicol Bookseller to His Majesty, Pall Mall. (Fac simile de l'édition originale de 1792, paru chez Hutchinson, Australiana fac-simile editions.)
- BOURRICAULT (F.)  
1969 *Esquisse d'une théorie de l'autorité*. Plon, Paris.
- BOVIS (de)  
1978 *État de la société tahitienne à l'arrivée des Européens*. Société des Études océaniques, Pape'ete (réimpression de l'original paru en 1855 à Pape'ete, Imprimerie du gouvernement).
- BRAUDEL (F.)  
1958 «Histoire et sciences sociales : la longue durée», *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. XIII, École pratique des Hautes Études, Paris : 725-753.

- CAILLOT (E.)  
1910 *Histoire de la Polynésie orientale*. Paris, Ernest Leroux.
- CHESNEAU (R.P. H.) (avec la collab. de P. MARCANTONI)  
1928 «Histoire de Huahine et autres Iles Sous le Vent», *Bulletin de la Société des Études océaniques*, vol. 3, Pape'ete : 57-67.  
1929 «Histoire de Huahine (suite)», *B.S.E.O.*, vol. 3 : 81-98.
- COPPENRATH (G.)\*  
1959 «L'évolution politique de la Polynésie française depuis la Première guerre mondiale», *Journal de la Société des Océanistes*, t. XV, no. 15, Paris : 237-265.
- DANIELSSON (B.)  
1956 *Work and life in Raroia : An Acculturation Study from the Tuamotu Group, French Oceania*. London, Allen and Unwin.  
1974 *Moruria mon amour* (avec M.T. DANIELSSON). Stock, Paris.
- DAVIES (J.)  
Voir L.M.S. et NEWBURY 1961.
- ELLIS (Rvd. W.)  
1972 *Recherches polynésiennes*, 2 vol. Publications de la Société des Océanistes, no. 25, Paris. (Trad. française des éditions de 1829-1831 et 1853.)
- EMORY (K.)\*  
1933 *Stone Remains in the Society Islands*, Bishop Museum Bulletin, no. 116, Honolulu, Hawaii.
- FAGES (J.)  
1977 Communication orale.
- FAGES (J.), RAVAUULT (F.), RINGON (G.), ROBINEAU (C.)  
1970 *Tahiti et Moorea. Études sur la société, l'économie et l'utilisation de l'espace*. Travaux et documents de l'ORSTOM, Paris.
- FERDON (E.N.)  
1981 *Early Tahiti as the Explorers saw it*. The University of Arizona Press, Tucson.
- FIRTH (R.)  
1956 *We the Tikopia*, G.A. and Unwin, London (cité par D. Oliver 1974).
- FLANDRIN (J.L.)  
1981 *Le sexe et l'Occident* (recueil d'articles). Éditions du Seuil, Paris.
- FORSTER (J.)  
1778 *Observations Made During A Voyage Round the World on Physical Geography, Natural History and Ethic Philosophy*. Part. 6. «The Human Species», London, G. Robinson (cité par D. Oliver 1974).
- GARANGER (J.)  
1969 «L'archéologie et les Iles de la Société», *Bulletin de la Société des Études océaniques*, t. XIV, no. 7 et 8, 168 et 169, Pape'ete : 246-271.  
1972 *Archéologie des Nouvelles Hébrides. Contribution à la connaissance des Iles du Centre*. Publications de la Société des Océanistes, Paris, no. 30.  
1976\* «Traditions orales et préhistoire en Océanie», *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, vol. VIII, no. 2, Paris : 147-162.
- GOLDMAN (I.)  
1970 *Ancient Polynesian Society*. The University of Chicago Press, Chicago.
- GOODENOUGH (W.H.)  
1955 «A Problem in Malayo Polynesian Social Organization», *American Anthropologist*, vol. 57, Menasha, Wisconsin : 71-83.
- GUIART (J.)  
1963 *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris.
- GUNSON (N.)  
1963 «Histoire de la Mamaia ou hérésie visionnaire de Tahiti», *Bulletin de la Société des Études océaniques*, no. 143-144, Pape'ete : 223-294 (Traduction de l'article paru en 1962 dans le *Journal of the Polynesian Society*, vol. 71).

- GUNSON (N.)  
 1978a *Messengers of Grace*. Oxford University Press, Melbourne.  
 1978b (éd.), *The Changing Pacific. Essays in Honour of H.E. Maude*. Oxford University Press, Melbourne.
- HANDY (E.S.C.)  
 1930 *History and Culture in the Society Islands*. Honolulu, Hawaii, Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 79 (réimpression à New York en 1971).
- HANSON (F.A.)  
 1973 *Rapa. Une île polynésienne hier et aujourd'hui*. Publications de la Société des Océanistes, no. 33, Paris (Traduction de l'original anglais de 1966).
- HENRY (T.)  
 1962 *Tahiti aux temps anciens*. Publications de la Société des Océanistes, no. 1, Paris (Traduction de *Ancient Tahiti*, publié en 1928 par le Bishop Museum Bulletin no. 48, Honolulu, Hawaii).
- HOOPER (A.)\*  
 1966 *Marriage and Household Structure in two Tahitian communities*. Ph. D. Thesis, Cambridge, Mass., Harvard University, mimeogr.
- KAY (P.)  
 1963 «Aspects of Social Structure in a Tahitian Urban Neighborhood», *Journal of the Polynesian Society*, vol. LXXII, no. 4, Wellington (New Zealand) : 325-371.
- LAVONDES (H.)  
 1967 «Observations on Methods in Assembling Oral Traditions in the Marquesas», in G. HIGHLAND et al., *Polynesian Culture History. Essays in Honor of Kenneth P. Emory*, Bishop Museum Special Publications no. 56, Honolulu (Traduction française 1976, *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, vol. XIII, 2, Paris : 163-172.  
 1975 *Terre et Mer. Pour une lecture de quelques mythes polynésiens*. Thèse pour le doctorat ès lettres, Université Paris V et ORSTOM, Paris.  
 1980 «Tahiti du fond de soi», in *Regards, Espaces, Signes : Victor Segalen*, L'Asiathèque, Paris : 181-198.  
 1981 Communication personnelle.
- LEMAITRE (Y.)  
 1973 *Lexique tahitien-français*. ORSTOM, Paris.
- LÉVI-STRAUSS (Cl.)  
 1962 *La Pensée sauvage*. Plon, Paris.
- LEVY (R.I.)  
 1966 «Ma'ohi drinking patterns in the Society Islands», *Journal of the Polynesian Society*, vol. 75, no. 3, Wellington (New Zealand) : 304-320.  
 1969 «Personal forms and meanings in Tahitian protestantism», *Journal de la Société des Océanistes*, t. 25, no. 25, Paris : 125-136.  
 1970 «Tahitian adoption as a psychological message», in V. CARROL (éd.), *Adoption in Eastern Oceania*, University of Hawaii Press, Honolulu.  
 1973 *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*. University of Chicago Press, Chicago and London.
- LONDON MISSIONARY SOCIETY  
 1851 *Tahitian-English Dictionary*. Papeete. Attribué aux missionnaires John Davies et Henry Nott.
- MAUDE (H.E.)  
 1959 «The Tahitian pork trade : 1800-1830», *Journal de la Société des Océanistes*, t. XV, no. 15, Paris : 55-95.
- MAZELIER (P.) (sous la direction de)  
 1978 *Le Mémorial polynésien*. Pape'ete, Hibiscus éditions, 6 vol. (contributions de B. et M.T. DANIELSSON, J.M. DALLET, P. MAZELIER, E. MONOD).
- MOERENHOUT (J.A.)\*  
 1837 *Voyages aux Iles du Grand Océan*. Maisonneuve, Paris.

- MONTGOMERY (J.) (ed.)  
 1841 *Journal of the Voyages and Travels by the Rvd. Daniel Tyerman and George Bennett, Esq., Deputed from the London Missionary Society to Visit their Various Stations in the South Sea Islands, China, etc., between the years 1821 and 1829.* 3 vol., Boston, Crocker and Brewster (édition originale, 1832).
- MORRISSON (J.)  
 1935 *The Journal of James Morriison, Boatswain's Mate on the Bounty (...)*, edited by Oweb Rutter. London, The Golden Cockerel Press (Traduction française Société des Océanistes, publications no. 16, Paris-Pape'ete, 1966).
- MORTIMER (G.)  
 1791 *Observations and Remarks Made During a Voyage to the Islands of Teneriffe, Amsterdam, Maria's Islands near Van Diemen's Land : Otaheite, Sandwich Islands ; (...) in the brig Mercury commanded by John Henry Cow, Esq.* London, the Golden Cockerel Press (cité par D. Oliver 1974).
- NEWBURY (C.) (ed.)  
 1960\* «L'administration de l'Océanie française de 1849 à 1866 : la transformation du protectorat», *Revue française d'Histoire d'Outre-mer*, Paris, t. 46, no. 163-165 : 97-154.  
 1961 *The History of the Tahitian Mission. 1799-1830.* Written by John Davies, Missionary to the South Sea Islands, with Supplementary Papers from the Correspondence of the Missionaries (postface de l'éditeur). Cambridge University Press, London.  
 1967 «Aspects of cultural change in French Polynesia : the decline of the Arri», *Journal of the Polynesian Society*, vol. 76, no. 1, Wellington (New Zealand) : 7-26.  
 1973 «Resistance and Collaboration in French Polynesia : the Tahitian War (1844-1847)», *Journal of the Polynesian Society*, vol. 82, no. 1, Wellington (New Zealand) : 5-27.
- OLIVER (D.)  
 1974 *Ancient Tahitian Society.* 3 vol., The University Press of Hawaii, Honolulu, Hawaii.  
 1978 «Norms of Tahitian Land tenure», in GUNSON (ed.), *The Changing Pacific* (ci-dessus) : 110-127.
- O'REILLY (P.)  
 1975a *Tahitiens. Répertoire biographique de la Polynésie française.* Seconde édition revue, corrigée et augmentée. Publications de la Société des Océanistes, no. 36, Paris.  
 1975b *Tahiti au temps de la reine Pomare.* Société des Océanistes -- Les Éditions du Pacifique.
- OTTINO (P.)  
 1965\* «La pêche au grand filet à Tahiti», *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, vol. II, no. 2, Paris.  
 1966 «Un procédé littéraire malayo-polynésien : de l'ambiguïté à la pluri-signification», *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, vol. VI, no. 4, Paris : 5-34.  
 1972 *Rangiroa. Parenté, étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien.* Cujas, Paris.
- PANOFF (M.)  
 1966 «Un demi-siècle de contorsions juridiques : le régime foncier en Polynésie française de 1842 à 1892», *The Journal of Pacific History*, vol. I, Oxford University Press : 115-128.  
 1970 *La terre et l'organisation sociale en Polynésie.* Payot, Paris.
- PEARSON (W.H.)  
 1970 «The reception of European voyagers in Polynesian blends 1568-1797», *Journal de la Société des Océanistes*, t. XXVI, no. 27, Paris : 121-154.
- PRINS (G.)  
 1980 *The Hidden Hippopotamus Reappraisal in African History : the early colonial experience in Western Zambia.* Cambridge University Press, Cambridge.
- RAVAULT (F.)  
 1980 *Papeari. L'organisation de l'espace dans un district de la côte sud de Tahiti.* Travaux et Documents de l'ORSTOM, Paris.

- ROBINEAU (C.)  
 1977 «Reproduction sociale ou changement en Polynésie orientale. Le cas tahitien», in *Essais sur la reproduction de formations sociales dominées*, Travaux et Documents de l'ORSTOM, no. 64, Paris.  
 1981 *Tradition et modernité aux Iles de la Société. Une interprétation anthropologique*. Thèse pour le doctorat ès lettres en sciences humaines, Université Paris V.
- RULON (H.C.)  
 1960 «Les premiers temps de l'instruction publique à Pape'ete (le gouverneur de la Richerie et l'établissement de l'École des frères de l'instruction chrétienne), 1859-1863», *Journal de la Société des Océanistes*, t. XVI, no. 16, Paris : 9-27.
- SAHLINS (M.)  
 1958 *Social Stratification in Polynesia*. University of Washington Press, Seattle at London.  
 1979 «L'apothéose du capitaine Cook», in M. IZARD et P. SMITH (éd.), *La fonction symbolique*, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris : 307-339.  
 1980 *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris (traduction française de *Culture and Practical Reason*, 1976).  
 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Association for Social Anthropology in Oceania. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- SAMPSON (C.A.)  
 1973 «Tahiti, George Pritchard et le mythe du royaume missionnaire», *Journal de la Société des Océanistes*, t. 39, no. 38, Paris : 57-68.
- SCHMITT (R.C.)  
 1967 «The missionary 'censures' in Tahiti. 1797-1830», *Journal of the Polynesian Society*, vol. 76, no. 1, Wellington (New Zealand) : 27-34.
- SCHWARTZ (M.J.), TURNER (V.W.), TUDEN (A.) (eds)  
 1968 *Political anthropology*. Aldine Publishing Company, Chicago.
- SPATE (O.H.K.)  
 1978 «The Pacific as an artefact», in N. GUNSON (ed.), *The Changing Pacific* (voir ci-dessus), Melbourne : 32-45.
- SPERBER (D.)  
 1974 *Le symbolisme en général*. Hermann, Paris.
- TODOROV (T.)  
 1982 *La conquête de l'Amérique*. Éditions du Seuil, Paris.
- VANCOUVER (G.)  
 1801 *A Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean and Round the World*. Vol. I, John Stockdale, London (cité par D. Oliver 1974).
- VEYNE (P.)  
 1971 *Comment on écrit l'histoire*. Éditions du Seuil, Points, Paris.
- WACHTEL (N.)  
 1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris.
- WILSON (J.)  
 1799 *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean, Performed in the Years 1796, 1797, 1798, in the Ship Duff, Commanded by Captain James Wilson (...)*, T. Chapman, London (cité par D. Oliver 1974).

## INDEX DES PRINCIPAUX NOMS

AIMATA, voir POMARE IV

ARIFIA'A'TTE (mari de POMARE IV), 222, 278, 296

ARIMATE TEURURA'I, 206, 284, 287, 300, 301, 303, 308

ARIMATE TEURURA'I, voir à TAMATO A VI

ARIPAEA, voir TERITTARIA

BAMBRIDGE (famille), 415, 416, 417, 433

BARFF (Charles), 71, 73, 85, 100, 112-115, 132, 133, 148, 149, 155, 169, 170, 185, 193, 216, 218, 221, 266, 269, 272, 281, 282, 289, 292, 293, 297, 298, 370

BARFF (John), 72, 73, 218, 239, 281, 286, 288, 297

BARFF (Rowland Hill), 114, 149, 209

BARFF (Sarah), 128, 149

BLIGH (William, capitaine du HMS *Bounty*), 47-50, 65-69, 71, 72, 74, 141, 183

BONARD (capitaine, puis gouverneur), 38, 256, 273, 275

BOVIES (de, enseigne de vaisseau), 147, 265, 278, 288

BRANDER (famille), 372, 417

BRUAT (gouverneur français), 232, 233, 257, 258, 267, 268, 273, 276, 277

BRUNEL (pasteur), 372, 429, 432

BROOMHALL (missionnaire Tahiti), 72, 206

CHARTER (missionnaire Ra'iatea), 28, 31, 34, 74, 126, 135, 182, 203, 217, 276, 284, 288, 291

CHESSÉ (commissaire de la République), 136, 137, 312, 318, 319, 344, 346, 347, 349, 350, 351

COLOMBANI (famille), 47, 417, 419, 436, 439, 441, 443

COOK (James), XI, 4, 49, 66, 67, 86, 183, 286

CROOK (missionnaire Tahiti), 71, 72, 109, 110, 126, 134, 167, 168, 174, 181, 184, 185, 189, 192, 206, 216, 232

DARLING (missionnaire Tahiti), 220, 221, 267

DAVIES (John, missionnaire Tahiti), 12, 32, 72-74, 79, 82, 84-88, 92, 95, 99, 114, 124, 131, 132, 136-137, 141, 142, 184, 210

DUPETIT THOUARS (amiral), 230, 235, 238, 254, 255, 256, 266, 328

ELLIS (commissaire Mo'orea, puis Huahine), 29, 32, 72, 73, 79, 80, 90, 101, 110, 112, 132-134, 169, 174, 178, 192, 213

GAULLE (de), 6

GYLES (missionnaire agriculteur), 189-191

HAMOND (capitaine du HMS *Salamander*), 273, 276

HAUTIA (gouverneur de Huahine), 124, 154, 180

HAYWARD (missionnaire Tahiti), 82, 84, 88, 186

HENRY (William, missionnaire Tahiti), 58, 85-87, 141, 142, 221

ITIA (mère POMARE II), 64, 66, 74, 75, 82, 83

JEFFERSON (missionnaire Tahiti), 72, 73, 79, 80, 112, 216

MAHINE (chef titulaire de Huahine), 18, 83-89, 99, 100, 154, 158, 170, 214, 336

**MAI** (sous-chef de Porapora), 82, 110, 127, 130, 266  
**MARAMA** (« régent » de Huahine), 312, 322, 333-337, 340, 341, 342, 343, 345  
**MARCANTONI** (famille), 373, 412, 418, 419, 421, 432, 433, 441, 443, 446  
**MARTIN** (capitaine du HMS *Grampus*), 38, 279, 280, 299  
**MATAPU'UPU'U**, voir **TAUA**  
**MOBRENHOUT** (consul), 242, 243, 253, 255

**NAPARIO** (« maître indigène » de Ra'iatea), 126, 137, 289, 294  
**NOH** (missionnaire Tahiti), 72, 73, 82, 84, 90, 109, 110, 112, 114, 118, 177, 186, 205-220

**O'OPA** (famille), 40, 433, 436-439, 443, 449-450, 453, 455  
**ORSELLI** (gouverneur), 377, 385, 473  
**ORSMOND** (missionnaire Tahiti), 72, 73, 110, 112, 114, 118, 132, 148, 162, 179, 185, 207-221, 229, 232, 258, 267

**PARAITA** (« régent » de Tahiti), 31, 251, 255  
**PITA O'OPA**, 365, 372, 403, 404, 405, 407, 409, 410  
**PLAFT** (commissaire Ra'iatea), 38, 74, 101, 103, 112, 177, 182, 186, 210, 211, 217, 221, 266, 268, 282, 290-292, 297-299  
**POMARE I**, 30, 31, 48, 49, 64, 66, 67, 74-80, 82, 126  
**POMARE II**, 4, 31, 34, 61, 63, 67, 69-71, 73-75, 78-81, 88, 90, 112, 118-121, 132, 161, 174-177, 202, 204, 229, 245, 271, 272  
**POMARE IV**, 27, 31, 40, 78, 103, 162, 169, 208, 222, 233, 241, 251, 266, 272, 295, 296, 315  
**PORO'O** (famille), 388, 398, 417, 448-450, 451, 452  
**POUVANA'A A O'OPA** (leader « autonomiste »), 92, 122, 345, 364, 392, 456  
**PRITCHARD** (missionnaire Tahiti, puis consul), 186, 220, 243, 251-253, 254, 255, 266, 268  
**PURU**, voir **MAHINE**

**RICHERIE** (de la, gouverneur), 41, 297, 315

**SAVILLE** (missionnaire Huahine), 78, 300, 303  
**SEYMOUR** (amiral), 270, 272, 278, 279

**TAMATOA III**, 83, 102, 103, 157, 221, 222, 283, 358  
**TAMATOA IV** (dit **MOE'ORE**), 34, 130, 194, 268, 281, 289, 290, 293, 302, 335  
**TAMATOA V** (fils de **POMARE IV**), 285, 289-291, 293, 294, 295, 296, 298, 302  
**TAMATOA TAUTU** ou **TAMATOA VI**, 299, 302, 322, 328, 334  
**TAPI** (Ruroa), 34, 39, 85, 92, 352, 372, 379, 382, 394, 397-399, 403-404, 406, 408, 410, 426 à 459  
**TAPOA II** (chef titulaire de Porapora), 98, 127, 222, 261, 266, 269, 271, 278, 281  
**TAUA** (maître indigène de Huahine), 100, 126  
**TEFAO**, 110, 127, 131  
**TEHA'APAPA II** (« reine de Huahine »), 322, 333-335, 341  
**TERAUPO'O**, 4, 28, 269, 313, 316, 323, 324, 325, 328, 329, 335, 348, 347  
**TEREMO'EMO' E** (« reine » ou gouverneur de Huahine), 98, 102, 220  
**TERITTARIA** (chef titulaire de Huahine, dite aussi **ARIT' PAEA**), 83, 89, 101, 102, 126, 146, 147, 156, 170, 202, 203, 222, 241, 261, 268, 273-276, 279, 281-283, 287-289, 303  
**TERITO'O** (pasteur de Huahine), 17, 39, 43, 109, 119, 135, 382, 403-405, 456, 457  
**TERITO'OTERA' I**, voir **TEREMO'EMO'E**  
**TEUHE** (« reine » ou gouverneur de Huahine), 285, 334, 336  
**TU, TINA**, voir **POMARE I**

TUMATA (gardien dela Tane à Huahine), 86, 142

TYERMAN (envoyé spécial L.M.S.), 54, 92-96, 115, 124, 158, 159, 184, 211

VAIRA'ATO A, voir POMARE I

VANCOUVER, 68, 69, 163, 166

VIRIAMU (Teilhoni), voir WILLIAMS

WILLIAMS (John, missionnaire), 44, 56, 130, 132, 184, 193, 195, 222

WILSON (capitaine du *Duff*), 6, 71, 84, 103, 142





Jean-François Baré est directeur de recherche à l'ORSTOM (anthropologie). Ses premières recherches ont porté sur l'organisation politique et l'histoire d'une société malgache, à partir de longs travaux « de terrain ». Ce livre, qui est aussi le résultat d'enquêtes directes à Tahiti et de recherches documentaires en Europe, constitue l'une des premières tentatives de synthèse sur l'histoire tahitienne post-européenne. Il a constitué sa thèse de doctorat d'Etat.

Dans le prolongement de ces travaux et dans le cadre du département « conditions d'un développement indépendant » il s'intéresse à la nature des adaptations et des « inventions » des sociétés du Tiers Monde devant l'expansion des formes politico-économiques occidentales, aux situations ainsi créées et à leurs conséquences pour les enjeux du développement. Il souhaite donc contribuer, au-delà, à la mise en œuvre d'une anthropologie des sociétés « modernes ».

La complexité et les paradoxes du Tahiti actuel, les transformations répétées et souvent brutales subies par la communauté *ma'ohi*, pourraient décourager toute recherche historique un tant soit peu extensive. C'est sans doute pour cette raison que voici encore quelques années, l'histoire de la communauté tahitienne se confondait avec une masse désordonnée et lacunaire d'historiographie. Pourtant, on y parlait beaucoup d'histoire, des missionnaires anglais, de la colonisation française.

Ce livre s'emploie d'abord à renouer ces fils, à combler ces lacunes. Utilisant les méthodes conjointes de l'anthropologie et de l'histoire, brassant de nombreux documents inédits, alternant l'analyse et le récit, il veut d'abord rendre compte d'un trajet, celui suivi dans le temps par la communauté *ma'ohi* de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'à nos jours : des « conversions » au protestantisme de la période missionnaire, le « pouvoir anglais », de celui-ci à l'intervention militaire française, de cette intervention aux rébellions du XIX<sup>e</sup> siècle, aux raisons de leurs échecs, enfin à la colonisation française. Il en émerge une histoire bien différente des stéréotypes en vigueur, plus complexe mais peut-être plus vraisemblable, où le *malentendu* constitue parfois la loi de la communication. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, alors qu'avec les « conversions » s'ouvre cette histoire souvent tragique, les *ma'ohi* auraient-ils été touchés par « la grâce » ? Auraient-ils au contraire été « réprimés » par une quinzaine de missionnaires faméliques ?

Ce livre s'attache, en tout cas, à une lecture aussi rigoureuse que possible des processus historiques de rencontre des sociétés polynésiennes et de celles de l'Occident.

